ОРИГЕН

О началах
Против Цельса



ΒΙΒΛΙΟΠΟΛΙΣ
Санкт-Петербург
2008

По благословению
архиепископа Тернопольского и Кременецкого
СЕРГИЯ

Ориген. О началах. Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008. – 792 с.
ISBN 978-5-74-35-0275-0

Ориген (185–254 гг.) является одним из основоположников христианского богословия, «великим христианским философом, впервые представившим серьезную попытку систематического объяснения христианства в категориях эллинской мысли» (пр. Иоанн Мейендорф).

В предлагаемом вниманию читателя сборнике представлены его трактат «О началах» (по изданию Казанской Духовной Академии, 1892 г.) и первые четыре книги апологетического труда «Против Цельса» (в переводе Л. Писарева, Казань, 1912 г.)

ISBN 978-5-74-35-0275-0

Сочинение Оригена «О началах»
(Περὶ ἀρχῶν, *De principiis*)

Историко-критический очерк

I

Сочинение «О началах» — одно из самых интересных произведений Оригена. Те своеобразные воззрения, которые навлекли на этого учителя церковное осуждение, в этом сочинении нашли себе наиболее ясное выражение. Правда, Ориген — один и тот же во всех своих многочисленных произведениях. Но ни экзегетические, ни апологетические, ни назидательные сочинения не были так удобны для раскрытия его догматических воззрений, как сочинение «О началах», посвященное систематическому изложению христианского вероучения. Здесь каждая мысль Оригена получает свое место, связь, относительное значение и смысл его суждений по разным вопросам вероучения здесь выступают особенно отчетливо. Недаром и в истории споров относительно Оригена это сочинение имело особенно важное значение. Когда шли оживленные споры об Оригене и Церковь вырабатывала свое суждение об этом писателе, чтобы произнести окончательный приговор о нем на пятом вселенском соборе, — Ориген мыслился, по преимуществу, как автор Περὶ ἀρχῶν; и противники, и защитники его больше всего ссылались на это сочинение, одни — с целью найти в нем всевозможные ереси, другие — с целью доказать православие Оригена. Мученик Памфил с Евсевием в своей апологии за Оригена больше всего пользовались выдержками из этого сочинения[1]; Дидим Александрийский писал схолии на Περὶ ἀρχῶν с целью уяснить истинный смысл этой книги, по его мнению, ложно понимаемый врагами Оригена[2]; Руфин же Аквилейский перевел Περὶ ἀρχῶν на латинский язык, как книгу весьма полезную для христиан. Напротив, Маркелл Анкирский находил в этой книге незаконное преобладание пла-

---

[1] Apol. Pamph. praef. ap. Migne s. gr. t. 17, col. 548–549.

[2] Сократ, Ц. И. 4, 25; Иероним, Апология 2, 17.

тонизма над христианством[1]; блаженный Иероним перевел Περὶ ἀρχῶν на латинский язык с целью обнаружить пред латинянами еретичество Оригена; Феофил Александрийский и Епифаний Кипрский издали соборные определения и послания, в которых осуждалось особенно это сочинение[2]; Анастасий Римский осудил и запретил читать De principiis[3]; в послании императора Юстиниана к патриарху Мине, которое послужило единственным основанием осуждения Оригена на Константинопольском соборе 543 года и потом на пятом вселенском соборе, — еретичество Оригена подтверждается исключительно словами Περὶ ἀρχῶν. Таким образом, в древности имя Оригена теснейшим образом слилось с сочинением «О началах»; этим сочинением особенно интересовались и противники, и защитники Оригена.

Впрочем, в настоящее время значение Περὶ ἀρχῶν, как сочинения наиболее характерного для догматических воззрений Оригена, далеко не таково, каким оно было в древности. Подлинный текст Περὶ ἀρχῶν, за исключением немногих отрывков, потерян, а сохранившийся полный латинский перевод Руфина не отличается особенною точностью и во многих местах представляет собою искажение подлинника. Нужно проверять руфинов перевод по сохранившимся фрагментам подлинника и по другим сочинениям Оригена, имеющимся на греческом языке, чтобы пользоваться этим переводом для изучения воззрений Оригена, а это уже ставит сочинение «О началах» на место второстепенного источника, который может иметь значение только в зависимости от других произведений Оригена.

Но зато сочинение «О началах» нисколько не потеряло своего значения в другом отношении: оно важно и интересно, как первый опыт научно-систематического изложения христианского вероучения. Для богослова интересно и важно знать, в каком виде христианское вероучение выступило на путь научной систематизации. Что именно древний богослов-мыслитель относил к догматическому богословию, и как, в каком порядке, с какой

---

[1] Euseb. Contra Marcellum. 1, 4.

[2] Сократ, Ц. И. 6, 10, 9, 12; Созомен, Ц. И. 8, 14; сравн. Болотова «Учение Оригена о Святой Троице». СПб., 1879, стр. 427, 228, 256.

[3] Ep. Anast. ad Joan. Hierosol. n. 3 et 5 apud Migne s. I. t. 21.

точки зрения излагал он содержание догматики? Объединял ли он истины христианского вероучения какою-либо идеей, которая давала ему возможность осмыслить содержание христианской догматики и представить его [вероучение] в виде цельного и стройного мировоззрения, или же эти истины были для него разрозненными положениями, и *система* была для него не больше, как *суммою* отдельных разсуждений по многим вопросам? Изучение Περὶ ἀρχῶν именно с этой стороны, со стороны научно-систематической формы, не только помогает уразумению мировоззрения самого Оригена, но имеет значение и для изучения систематических сочинений последующих писателей-догматистов, например, Григория Нисского, блаженного Феодорита, Иоанна Дамаскина и других. Περὶ ἀρχῶν — первый камень в здании науки догматического богословия, и труды других древних догматистов-систематиков находятся под более или менее значительным влиянием системы Оригена, если не со стороны содержания, то со стороны самой идеи, состава и формы ее.

II

Написание Περὶ ἀρχῶν относится к первому периоду литературной деятельности Оригена — до изгнания его из Александрии (в 231 году). По свидетельству Евсевия, в то время, в течение семи-восьми лет[1], Ориген написал довольно много сочинений или вполне, или отчасти, и Περὶ ἀρχῶν не было самым ранним из них. Евсевий перечисляет эти сочинения в таком порядке: ***комментарий на Евангелие от Иоанна*** (5 томов), ***комментарий на Бытие*** (8 томов), ***комментарий на Псалмы 1–25***, ***комментарий на Плач Иеремии***, ***О воскресении*** (2 книги), ***О началах*** (4 книги) и ***Строматы*** (10 книг)[2]. Этот перечень можно признать хронологически точным, потому что он подтверждается данными в самых сочинениях Оригена. Так, ***комментарий на Евангелие от Иоанна***, по словам самого автора, — начаток (ἀπαρχή) его литературных трудов[3], и, несомненно, что, по крайней мере, первый том этого

[1] 223–229 гг., от возвращения из Антиохии до путешествия в Ахаию, за которым и последовало изгнание (231 г.).

[2] Евсевий, Ц. И. 6, 24.

[3] In Ioan. t. 1, n. 4, 5.

комментария (из пяти, написанных в Александрии) был составлен раньше Περὶ ἀρχῶν, потому что вторая глава первой книги Περὶ ἀρχῶν представляет собою сжатое изложение значительной части этого тома. — *Комментарий на Псалмы* начат также раньше Περὶ ἀρχῶν. Из предисловия к толкованию первого псалма[1] видно, что этот комментарий — одно из самых ранних произведений Оригена и начат [он], может быть, почти одновременно с толкованием на Евангелие от Иоанна; в сочинении же «О началах» (2, 4, 4) Ориген ссылается на толкование второго псалма. — *Комментарий на Бытие* дважды указывается в сочинении «О началах» (1, 3, 3 и 2, 3, 6). Но при написании второй главы первой книги своей системы Ориген еще не успел объяснить Быт. 1, 26–27[2], а так как 12–16 стихи 2-й главы Бытия были объяснены в третьем томе указанного комментария (как это видно из сохранившихся фрагментов), в девятом же томе, по свидетельству историка Сократа[3], Ориген толковал конец второй главы Бытия (о создании жены), то можно думать, что Быт. 1, 26–27 было объяснено приблизительно в пятом томе комментария, и, следовательно, прежде написания второй главы своей системы Ориген успел составить не больше четырех томов толкования на книгу Бытия. — Сочинение *О воскресении* было уже закончено, когда Ориген писал десятую главу второй книги Περὶ ἀρχῶν[4]. Что касается «Стромат», то это сочинение Евсевий, по-видимому, считает более поздним, чем Περὶ ἀρχῶν. Но это указание Евсевия не совсем точно. По словам Иеронима[5], в «Строматах» Ориген доказывал догматы христианской веры словами философов. Судя по такому содержанию, «Строматы» безошибочно можно поставить в связь с теми замечаниями на философские книги, какие писал Ориген, занимаясь со своими учениками объяснительным чтением философских сочинений[6]. Но эти замечания Ориген начал писать со времени введения философии в круг наук своей

[1] Это предисловие см. в сочинении Епифания «Против ересей», ср. 64, 6–7.

[2] О началах 1, 2, 6.

[3] Сократ, Ц. И. 3, 7.

[4] О началах, 2, 10, 1.

[5] В письме к Магну.

[6] Евсевий, Ц. И. 6, 18.

школы, приблизительно с 215 года[1], следовательно, еще задолго до выселения своего из Александрии. Поэтому, если Евсевий относит составление «Стромат» к последним годам жизни Оригена в Александрии, то это можно признать справедливым только в отношении собрания в один состав и окончательной обработки прежних набросков. Если же это так, то и «Строматы» нельзя считать в собственном смысле сочинением более ранним, чем Περὶ ἀρχῶν. «О началах» — самое позднее из всех сочинений, написанных Оригеном в Александрии. Может быть, Περὶ ἀρχῶν *окончено* раньше «Стромат», но *начато* оно позже всех произведений Оригена, перечисленных Евсевием[2]. Поэтому временем написания Περὶ ἀρχῶν можно считать 228—229 гг.

III

Некоторые древние и новые писатели (Маркелл Анкирский, Мелер, Шнитцер, арх. Филарет) считают Περὶ ἀρχῶν юношеским, незрелым произведением Оригена. Основание для такого взгляда указывают обыкновенно в том, что в этом произведении особенно ясно и полно выразились все своеобразные воззрения Оригена, а также в нерешительности, неуверенности многих суждений его. Но такой взгляд, прежде всего, противоречит обстоятельствам происхождения сочинения «О началах». Приступая к составлению своей системы, Ориген был приблизительно 42-х лет (род. в 185 г.); в то время он уже около 25 лет неутомимо занимался изучением Священного Писания[3], около 18 лет изучал и преподавал философию[4] и, кроме того, уже написал несколько сочинений вполне или отчасти. Очевидно, в сочинении «О началах» Ориген изложил в системе те воззрения, на каких он остановился после долговременных научно-богословских занятий и размышлений.

---

[1] Евсевий, Ц. И. 6, 19, 18.

[2] Иероним (в предисловии к толкованию на пророка Авдия) упоминает как «юношеское» произведение Оригена сочинение о книге Песнь Песней. К этому сочинению относят фрагмент, помещенный в седьмой главе «Филокалии» («из малого тома на Песнь, написанного Оригеном в юности»). Вероятно, это толкование написано в Александрии, и, как «юношеское», его можно считать более ранним, чем Περὶ ἀρχῶν.

[3] С 202 г. — Евсевий, Ц. И. 6, 3.

[4] В 209 году Ориген стал слушать Аммония Сакка, с 215 года сам стал преподавать философию (Евсевий, Ц. И. 6, 19 и 15).

Своеобразные воззрения Оригена в сочинении «О началах» действительно изложены полнее и яснее, чем в каком-нибудь другом произведении его. Но это вовсе не свидетельствует о том, что Περὶ ἀρχῶν — наименее продуманное, самое незрелое произведение из всех произведений Оригена, что это сочинение — плод незрелой молодости. В позднейших сочинениях Оригена неправильные мнения его высказываются тоже неодинаково полно и ясно; так, в комментариях (например, на Евангелия от Иоанна и Матфея) Ориген, по выражению Иеронима, на всех парусах своего ума уходит в открытое море умозрения[1], беседы же по своему содержанию гораздо ближе к церковному учению; сочинение «Против Цельса» также отличается значительной сдержанностью мысли. Между тем, самое происхождение всех этих произведений в *позднейшие* годы литературной деятельности Оригена не дозволяет объяснять указанное различие в их содержании переменой воззрения Оригена — юношеских и непродуманных на более зрелые и основательные.

Это различие объясняется различным назначением разных сочинений Оригена. Одни свои произведения Ориген писал для образованных читателей, другие — для простого народа; одни сочинения он писал для христиан, другие — и для язычников. Понятно, что в сочинениях первого порядка Ориген излагал свои мысли свободнее, в сочинениях же второго порядка его сдерживала боязнь — или соблазнить неопытных в вере, или открыть нехристианам больше, чем можно. Отсюда — умеренный характер умозрения в беседах и в сочинении «Против Цельса». С этой точки зрения должно смотреть и на сочинение «О началах». Περὶ ἀρχῶν, как научно-систематическое изложение христианского вероучения, несомненно было назначено для образованных читателей. По словам Памфила, Ориген написал это сочинение per spatium et quietem in secreto[2], то есть на досуге от обычных школьных занятий, наедине с самим собою; это была скорее исповедь христианского богослова-мыслителя, чем книга для читателей. Можно думать, что Ориген даже не был намерен издавать это сочинение в свет, не хотел распространять его дальше круга своих

[1] Hieron. prolog. in Ezech. ap. Migne gr. t. 13, col. 666.

[2] Pamph. Apol. praef. Migne t. 21, c. 548.

ближайших учеников и оно было издано без его ведома другом его Амвросием[1]. Естественно, что в этом труде Ориген изложил свои мысли особенно открыто и ясно. Кроме того, полнота и ясность в изложении догматических воззрений Оригена в сочинении «О началах» объясняется характером этого сочинения как чисто догматического, и притом систематического: здесь — те же мысли, какие мы находим и в других сочинениях Оригена, но здесь они нарочито собраны воедино и изложены связно, без всяких отступлений недогматического характера. Что касается скромного, неуверенного тона многих разсуждений в сочинении «О началах», то он присущ всем сочинениям Оригена. Это обстоятельство было отмечено уже в древности (Памфилом — в Апологии и св. Афанасием — в Послании об определении Никейского собора, чл. 27) и апологетами Оригена выставлялось в качестве довода в защиту Оригена от обвинений в еретичестве. Различие церковного учения и частных мнений — это постоянный, неизменный прием в богословствовании Оригена; первое (то есть церковное учение) он высказывает положительно и без колебаний, последние (частные мнения) — только в виде догадок и предположений, более или менее вероятных. Итак, ни содержание, ни тон Περὶ ἀρχῶν не дают права считать это произведение незрелым, юношеским, а время составления Περὶ ἀρχῶν прямо говорит против такого взгляда: Ориген начал писать поздно, и у него нет в собственном смысле юношеских произведений, притом сочинение «О началах» даже не самое раннее из всех произведений его.

IV

Как и все сочинения Оригена, Περὶ ἀρχῶν было написано на греческом языке. Но фанатизм озлобленных врагов оригенизма, религиозная ревность блюстителей чистоты православия и отчасти простое забвение системы, устаревшей уже в четвертом веке, были причиною того, что рукописи с текстом Περὶ ἀρχῶν были все истреблены или потеряны[2] и подлинный текст Περὶ ἀρχῶν со-

[1] Иероним. Письмо к Паммахию и Океану; срвн. Евс. 6, 36.

[2] Впрочем, патриарх Фотий (IX век) читал еще Περὶ ἀρχῶν на греческом языке (Biblioth. cod. 8).

хранился только в более или менее значительных отрывках в сочинениях других писателей. Самые большие фрагменты находятся в «Филокалии» Василия Великого и Григория Богослова; в 21-й главе «Филокалии» помещена первая глава третьей книги Περὶ ἀρχῶν (§§1–22, о свободе воли), составляющая 3/5 части всей третьей книги, в первой же главе «Филокалии» находится *большая часть* (3/4) четвертой книги Περὶ ἀρχῶν (§§1–23, о боговдохновенности и толковании Священного Писания). Эти отрывки составляют лучшие части всего сочинения Оригена, почему они и взяты святыми Григорием и Василием в их сборник. Напротив, фрагменты в письме императора Юстиниана к патриарху Мине, подобранные с целью доказать еретичество Оригена, содержат в себе исключительно то, что есть в сочинении «О началах» неправославного и соблазнительного. Эти двадцать пять небольших отрывков (один в начале письма и двадцать четыре — в конце, в виде приложения к письму) обнимают весь круг своеобразных воззрений Оригена и взяты из всех четырех книг Περὶ ἀρχῶν. Два незначительных по объему и содержанию отрывка из Περὶ ἀρχῶν находятся в сочинении Евсевия Кесарийского *Contra Marcellum* (l. 1, c. 4): один из них содержит начальные слова предисловия Оригена к Περὶ ἀρχῶν, другой — начальные слова заключения (4, 28). Весьма важные слова из того же заключения (4, 28 — о совечности Сына Божия Отцу) приводит святитель Афанасий в послании об определении Никейского собора (гл. 27). В сочинении Мефодия Патарского Περὶ γενητῶν есть две выдержки из какого-то сочинения Оригена (о сотворении мира от века), взятые, по всей вероятности, из Περὶ ἀρχῶν, как можно судить по сходству их содержания с соответствующими местами руфинова перевода (1, 2, 10 и 3, 5, 3); эти выдержки приводит Фотий[1], читавший книгу Περὶ γενητῶν, теперь уже потерянную. Один небольшой отрывок из сочинения «О началах» имеется в «Слове якорном» Епифания Кипрского (гл. 63)[2] — срвн. «О началах» 1, 1, 8. Наконец, один маленький фрагмент из первой книги Περὶ ἀρχῶν (о многократных падениях и возстановлениях тварей) имеется в схолиях Максима Исповедника на Дионисия Ареопагита.

[1] Biblioth. cod. 235.

[2] Срвн. Прот. ерес. Ер. 64, гл. 4.

На Западе сочинение «О началах» читали в двух латинских переводах — Руфина и Иеронима. Происхождение этих переводов стоит в связи с оригенистическим спором конца четвертого века; оба они были сделаны участниками этого спора, и притом — сторонниками противных партий, — были исполнены с разными целями и потому неодинаково. Руфин был почитателем и — в споре — защитником Оригена, хотя и не держался его заблуждений. Иероним тоже высоко чтил ученость Оригена и даже перевел много сочинений его на латинский язык, но неправильные воззрения Оригена считал слишком опасными и потому в споре стал в число противников Оригена и оригенистов, к чему побуждали его еще и личные неприязненные отношения к оригенисту Иоанну, епископу Иерусалимскому, в епархии которого он жил так же, как и Руфин (в начале спора до 397 года).

Когда Иероним начал литературную борьбу против оригенизма и в письмах к разным лицам стал обличать оригенистов, между прочим, и Руфина[1], то Руфин решил также письменно защищать свое дело и свое имя. Удалившись из Палестины в Рим (397), он перевел на латинский язык первую книгу апологии мученика Памфила за Оригена. А так как Руфин видел, что в сочинениях Оригена есть неправославные мысли, которые нельзя было перетолковать никакими апологиями, то к переводу апологии он присоединил свою книжку De adulteratione librorum Origenis, в которой постарался доказать, что сочинения Оригена были испорчены еретиками и многие еретические места в этих сочинениях следует считать подложными. Но вся эта работа была только подготовлением почвы к главному труду, которым Руфин хотел обеспечить Оригену уважение на Западе и оградить себя от нареканий со стороны своих противников. Так как уже издавна, еще с начала четвертого века, и обвинения, и защита Оригена основывались, главным образом, на сочинении «О началах», то Руфин решил перевести это сочинение на латинский язык, исправив его в тех местах, какие, по его мнению, были испорчены еретиками. Этим переводом Руфин надеялся сделать то же, что сделали Памфил с Евсевием своей Апологией и Дидим — своими

[1] См. письма к Паммахию, к Феофилу Александрийскому и к блаженному Августину. Срвн. Апологию Иеронима, 3, 33.

схолиями на Περὶ ἀρχῶν: он надеялся доказать, что Ориген вовсе не такой еретик, каким представляли его враги оригенизма. Так произошел первый латинский перевод Περὶ ἀρχῶν, перевод вольный, со многими исправлениями апологетического характера. Первые две книги Руфин перевел великим постом 397 года, последние две — через полгода, осенью 398 года. К той и другой части перевода Руфин написал по предисловию с указанием характера и обстоятельств происхождения своего перевода. Этот труд Руфин выполнил в Пинетском монастыре (близ Рима) и посвятил другу своему Макарию, монаху этого монастыря, понуждавшему его к переводу Περὶ ἀρχῶν.

Переводы Руфина смутили друзей Иеронима и многих других лиц из «братства Рима», которые теперь не знали, как им смотреть на Оригена, на его защитников и противников, тем более, что в предисловиях к своим переводам Руфин неоднократно намекает на Иеронима, как на почитателя Оригена, а себя выставляет продолжателем переводческой деятельности Иеронима, тем самым набрасывая тень на православие Иеронима. Поэтому Иероним, побуждаемый своими друзьями, в свою очередь, должен был защищаться. Он сделал это во многих письмах и в Апологии (3 книги). Но самым лучшим средством и для своего оправдания, и для доказательства еретичества Оригена, и для охранения Запада от заразы оригенизма Иероним признал точный, верный перевод Περὶ ἀρχῶν. Такой перевод он и выполнил в 399 году, снабдив его своим предисловием с указанием заблуждений Оригена[1].

Из указанных двух переводов иеронимов перевод, точно воспроизводивший все мысли подлинника и снабженный предисловием с самой нелестной рекомендацией оригенова сочинения, не мог получить широкого распространения, да и сам Иероним, и его римские друзья не считали нужным заботиться о распространении в народе этой вредной по их убеждениям книги[2]. Поэтому иеронимов перевод скоро вышел из употребления и затерялся. Сохранились только отрывки его (числом около 30) в

---

[1] См. письма Паммахия и Океана к Иерониму, письма Иеронима к Паммахию и Океану и к Павлину, письмо Иеронима к Авиту и Апологию Иеронима, 1, 6–8, 11–12, 3, 35–37.

[2] Письмо Иеронима к Авиту, гл. 1.

письме Иеронима к Авиту. Это письмо Иероним приложил в качестве предисловия к экземпляру своего перевода, посланному им испанскому монаху Авиту (около 410 года). Выдержки из De principiis, изложенные здесь то буквально словами перевода, то в форме сжатого пересказа, взяты из всех четырех книг сочинения «О началах» и по своему характеру сходны с фрагментами Юстиниана. В своей критической части это письмо, несомненно, тождественно с тем введением, каким Иероним «оградил» свой перевод в 399 г.[1] Но так как в то время, в разгаре спора, Иероним нередко преступал границы хладнокровия и безпристрастия, то к цитатам в письме к Авиту, по крайней мере, к тем, которые изложены не буквально словами перевода, нельзя относиться с безусловным доверием: в некоторых случаях они нуждаются в проверке не меньше, чем исправленный текст руфинова перевода. Кроме письма к Авиту, один небольшой отрывок из сочинения De principiis (1, 1, 8) имеется еще в письме Иеронима к Паммахию. Что касается руфинова перевода, то, смягченный несколько сравнительно с подлинником, снабженный предисловиями апологетического характера, предупрежденный в своем появлении переводом Апологии Памфила и книжкой о порче сочинений Оригена еретиками, этот перевод оказался гораздо долговечней иеронимова, тем более, что Руфин и его друзья, почитатели Оригена, несомненно, заботились о возможно более широком распространении оригенова сочинения на Западе. Этот перевод сохранился в целом виде и с обоими предисловиями Руфина. Он существует во многих рукописях в разных библиотеках Европы и много раз напечатан. (...)

V

В полном виде сочинение «О началах» сохранилось только в вольном латинском переводе Руфина. Как же нужно смотреть на отношение этого перевода к подлиннику? Фрагменты подлинника и точного иеронимова перевода, а также полемика по поводу руфинова перевода между Руфином и Иеронимом дают воз-

[1] Иероним, Апология, 1, 7.

можность установить достаточно определенный взгляд на этот перевод.

Руфин открыто заявляет, что он исправил сочинение Оригена; но эти исправления, по его словам, не исказили Περὶ ἀρχῶν, а, напротив, возстановили истинный смысл его, так как Περὶ ἀρχῶν, подобно другим сочинениям Оригена, было испорчено еретиками. Итак, действительно ли сочинения Оригена были испорчены еретиками? В доказательство своей мысли Руфин приводит следующие соображения.

В сочинениях Оригена много таких странных противоречий, каких не мог допустить не только умный и ученый человек, но даже и сумасшедший. Например, сказав, что Дух Святой нигде в Писании не называется сотворенным, Ориген дальше называет Святаго Духа тварью; признав Сына Божия единосущным Отцу, в следующих словах он доказывает, что Сын иного существа и сотворен; сказав, что природа плоти взошла на небеса со Словом Божиим, он затем отрицает воскресение и спасение плоти. Эти противоречия можно объяснить только еретическими вставками и искажениями. Такого же происхождения, по мнению Руфина, внутренние противоречия, замечаемые в сочинении Климента Римского ἀναγνωρισμός (Recognitio), в сочинениях Климента Александрийского и Дионисия Александрийского. В защиту Дионисия от обвинений в арианстве святитель Афанасий Александрийский, по словам Руфина, написал даже апологетик, где доказывал, что арианские выражения в посланиях Дионисия не принадлежат Дионисию, но внесены в них еретиками[1].

Примеры, приведенные Руфином, не имеют доказательной силы. Порча сочинений обоих Климентов и Дионисия сама еще нуждается в доказательстве. Притом ἀναγνωρισμός не принадлежит Клименту Римскому, и еретические мысли в этом сочинении произошли не от руки постороннего интерполятора, а от руки неправославного автора. Арианские же мысли в посланиях Дионисия принадлежат самому Дионисию, как это достоверно известно из свидетельства святителя Афанасия: последний (вопреки ошибочному сообщению Руфина) прямо говорит, что «так (по-ариански) писал Дионисий» и что действительно «есть такое

[1] De adulterat. libror. Orig., Migne l. t. 21, col. 616–622.

его послание», — и только старается оправдать Дионисия полемическим увлечением его и указанием на другие его послания, вполне православные[1]. — Что касается внутренних противоречий в сочинениях Оригена, то Руфин слишком преувеличил их, и когда Иероним вызвал его[2] указать прямо и определенно, где именно в сочинениях Оригена есть такие, немыслимые даже для сумасшедшего, противоречия, то Руфин ничего не ответил на этот вызов. — Если бы противоречия были так очевидны, как представляет их Руфин, то их замечали бы все, и все одинаково определяли бы их. Между тем, сторонники руфинова взгляда до противоположности различно определяют эти противоречия. Тогда как сам Руфин указывает их в учении о Троице и о воскресении, другой апологет Оригена (пятый век), апологию которого читал Фотий[3], учение о Святой Троице находит неповрежденным, а еретические искажения относит к «другим догматам» Оригена, третий же апологет (автор «Libri praedestinati» пятого века) еретикам приписывает уже все, что есть в сочинениях Оригена неправославного и соблазнительного, и при этом утверждает, что неподлинность этих мыслей в сочинениях Оригена так же легко заметить, как белые или другого цвета лоскуты, пришитые на красном плаще[4]. Очевидно, противоречия в сочинениях Оригена далеко не так заметны, как говорит Руфин; и потому внутренние признаки слишком ненадежны для того, чтобы на основании их утверждать испорченность сочинений Оригена и определять подлинные и неподлинные части их.

Впрочем, сам Руфин не придает большого значения изложенному доводу и потому обращается к более решительному доказательству внешнему[5]. Сам Ориген, по словам Руфина, жалуется на порчу своих сочинений еретиками. Так, в письме к своим александрийским друзьям Ориген разсказывает, что один еретик, с которым он имел публичное прение (в Афинах), исказил отчет

---

[1] Творения Афанасия Великого, т. 1, стр. 365; срвн. 382–383 (Послание об определении Никейского собора).

[2] Иероним, Апология, 2, 17.

[3] Biblioth. cod. 117.

[4] Admon. ad Apol. Pamph., n. 9, Migne gr. t. 17, col. 540.

[5] De adult. libr. Or. col. 622–626.

об этом прении, но палестинские друзья Оригена, прочитав этот искаженный отчет, достали из Афин от Оригена подлинную рукопись и возстановили истину. Другой еретик, с которым Ориген виделся в Ефесе и который перед ним рта не раскрывал, составил вымышленный отчет о небывалом диспуте; в Антиохии Ориген обличил его сличением стиля своих сочинений со стилем этого отчета[1].

Но во втором случае дело идет не о порче какого-нибудь оригенова сочинения, а о подлоге: ефесский еретик выдал свое произведение под именем Оригена; подлог же — дело несравненно более простое (для подделывателя) и менее опасное (для псевдоавтора), нежели искажение. — Порча же отчета об афинском диспуте говорит как раз противное тому, что хочет доказать Руфин. Если искажение этого ничтожного сочиненьица, которое Ориген, по написании, даже не перечитал и едва нашел в своей библиотеке, когда оказалась нужда в нем[2], — если искажение даже этой книжки не осталось незамеченным, незасвидетельствованным и неисправленным, то возможно ли допустить, чтобы осталось незамеченным и неисправленным повреждение какого-нибудь большого и важного сочинения Оригена? Между тем, Ориген нигде не говорит о порче других своих сочинений, и Руфин не приводит больше ни одного свидетельства такого рода[3]. — Оправдываясь перед Фабианом Римским от обвинений в неправославии, Ориген как нельзя более кстати мог бы указать на порчу своих сочинений еретиками. Но он не сделал этого: он указал только на то, что некоторые его сочинения, написанные не для распространения, без его ведома были изданы в свет Амвросием[4].

Желая как можно тверже обосновать мысль о порче сочинений Оригена, Руфин приводит примеры искажения еретиками других книг. Так, еретики наложили свои руки даже на Священное Писание Нового завета. Ариане украли у святого Илария

[1] Ibid. 622–626.

[2] Ibid. 625.

[3] Руфин упоминает еще об одном письме с *подобною* же жалобою Оригена, но не приводит слов этого письма. Срвн. Апол. Иерон. 2, 20.

[4] Иероним, письмо к Паммахию и Океану, срвн. Евсевий, Ц. И. 6, 36.

Пиктавийского одно его еще не обнародованное сочинение, интерполировали его и потом опять положили в библиотеку святого отца. Обвиненный в арианстве Иларий сослался пред судом собора на свое еще не изданное в свет сочинение, но оно оказалось арианским, и собор осудил Илария. Впоследствии он оправдался. Духоборцы (в Константинополе) вставили в кодекс творений святого Киприана сочинение Тертуллиана о Святой Троице и в этом виде распродали кодекс во многих экземплярах по дешевой цене; таким образом они многих заставили думать, что святой Киприан неправославно учил о Святой Троице. Наконец, в Риме, при папе Дамасе, один пресвитер[1], убеждая аполлинаристов, сослался на сочинение святого Афанасия о воплощении Слова, где Господь назван человеком; тогда один еретик, как бы убежденный, попросил себе эту книгу и, получив ее, выскоблил и снова написал указанное ему место; впоследствии же, когда еретикам опять указывали на этот кодекс в сочинении святого Афанасия, они не хотели верить представляемому им свидетельству, называя его подложным[2].

Об этих примерах, прежде всего, нужно сказать, что духоборцы в Константинополе совершили не искажение сочинений Киприана — они выдали сочинение Тертуллиана (а по Иерониму — Новациана)[3], и потому указанный случай для доказательства мысли Руфина не годится. Порчу сочинения Илария Иероним признает выдумкой Руфина, и на приглашение Иеронима дать более точные сведения о времени, месте и других обстоятельствах собора, где был осужден Иларий[4], Руфин ничего не ответил. Проделку же аполлинаристов с книгою святителя Афанасия Иероним, как действующее лицо в переговорах с римскими аполлинаристами при папе Дамасе, прямо называет нелепостью и баснею[5].

Впрочем, недостоверность этих частных фактов, указанных Руфином, не имеет большого значения. Если не было того, что

---

[1] То есть Иероним — Апология Иеронима 2, 21.

[2] De adult. libr. Or. col. 626–630.

[3] Апология Иеронима 2, 20.

[4] Апология Иеронима 2, 20.

[5] Апология Иеронима 2, 21.

разсказывает Руфин, то могли быть другие подобные случаи, и, что представляется самым важным, вполне достоверно известно, что еретики искажали текст Священного Писания[1]. Но даже и это последнее соображение не служит в пользу мысли Руфина. Пусть еретики искажали книги Священного Писания и сочинения разных церковных писателей. Вопрос в том, достигли ли еретики своей цели хотя в одном случае, изменили ли они текст хотя одной книги так, чтобы все и повсюду им поверили и искаженный текст приняли за подлинный? Ответ на этот вопрос может быть только отрицательным. Еретические искажения не шли дальше тех немногих или даже (как в указанных Руфином случаях) единичных экземпляров книг, какие были в руках еретиков, и от порчи этих немногих экземпляров не страдал текст этих книг вообще. Не могли же еретики со всего света собрать рукописи нужных им книг и все их интерполировать. Поэтому-то, несмотря на еретические искажения, сохранился неповрежденным и текст Священного Писания, и текст святоотеческих творений. Применяя сказанное к Περὶ ἀρχῶν, порчу этого сочинения нужно признать невероятной. Для непоправимого искажения этой книги еретики должны были собрать, по возможности, все экземпляры ее и во всех сделать нужные им изменения. Между тем, Περὶ ἀρχῶν была книгою довольно распространенною, как это показывает особенная известность этого сочинения в древности[2].

Наконец, против всех доказательств Руфина можно привести положительное соображение о том, что Руфин так же, как и Иероним, имел полную возможность читать неповрежденный текст оригеновых сочинений, в том числе и Περὶ ἀρχῶν. Известно, что Памфил (в начале четвертого века) собственноручно переписал большую часть книг Оригена, и эти списки хранились в кесарийской библиотеке, где их читал блаженный Иероним[3]. В числе этих книг, несомненно, была Περὶ ἀρχῶν, которой Памфил больше всего пользовался в своей апологии за Оригена, и которая, следовательно, была особенно нужною для него книгою. Но так как Памфил собирал свою библиотеку еще до появ-

---

[1] Ириней, Против ересей, 1, 27, 2; 3, 12, 12; Tertull. Advers. Marcion. 4, 2, 25. Евсевий, Ц. Ист. 5, 28.

[2] Срвн. иеронимово письмо к Паммахию и Океану.

[3] Иероним. О знам. мужах, гл. 75; Rufini Apolog. 2, 18; срвн. Евсевий, И. Ц. 6, 32.

ления арианства (†307) и искажение Περὶ ἀρχῶν Руфин приписывает собственно арианам, то рукописи кесарийской библиотеки, несомненно, содержали в себе неповрежденный текст этого и других сочинений Оригена. Вероятно, с кесарийского кодекса сделал свой перевод Περὶ ἀρχῶν блаженный Иероним. С этим кодексом мог быть знаком и Руфин, тоже долго живший в Палестине. — Такие же, неповрежденные рукописи оригеновых сочинений Иероним и Руфин могли читать в библиотеке Иерусалимской, которая была основана Александром, епископом Иерусалимским, другом, почитателем и покровителем Оригена[1], и, следовательно, заключала в себе кодексы еще более раннего происхождения, современного самому Оригену, и написанные, может быть, под личным его наблюдением.

Таким образом, доказательства Руфина недостаточны для убеждения в порче сочинений Оригена еретиками; противоположные же соображения заставляют признать сочинения Оригена неповрежденными. — Не лишено значения то обстоятельство, что сам Руфин иногда не особенно уверенно выражается о порче книг Оригена. «Я не должен раскаиваться, — пишет он, — сказавши, что не все в книгах Оригена должно считать православным; принадлежит ли это (то есть неправославное) Оригену, как говоришь ты (Иероним), или внесено другими, как думаем мы — Бог увидит»[2]. Очевидно, для самого Руфина порча сочинений Оригена была не положительно известным фактом, а только предположением.

Как не имеющая твердых оснований, мысль о порче книг Оригена никогда не была распространенной. Древние апологеты (Памфил с Евсевием и Дидим) не прибегали к этой мысли для защиты Оригена[3]. Из последующих восточных писателей это мнение встречается только у анонимного греческого автора апологии за Оригена (пятый век), читанной Фотием. Западные писатели чаще соглашаются с мнением Руфина; таковы — Викентий

---

[1] Евсевий, Ц. И. 6, 20.

[2] Ruf. Apolog. 2, 29.

[3] Апология Иеронима, 2, 17 и письмо к Паммахию и Океану. — Сюда можно причислить еще святителя Афанасия. По мнению Афанасия, соблазнительные места оригеновых сочинений написаны самим Оригеном, но он выразил в них мнения не свои, а своих противников, еретиков (Об определениях Никейского собора).

Лиринский[1], автор «Libri praedestinati» (пятый век), приписывающий это мнение «епископу» Памфилу, Беда Достопочтенный (восьмой век), Гаймо Гальберштадтский (девятый век), также Гюэ[2] и Фонтанин[3]. Большинство же исследователей, изучавших жизнь и учение Оригена, отвергают мысль о порче сочинений его еретиками и доказывают их неповрежденность. Таковы — Делярю, Томазиус, Фреппель, Малеванский и Болотов[4].

VI

Если Περὶ ἀρχῶν не была испорчена еретиками, то исправления, допущенные Руфином при переводе, не возстановили, а исказили подлинный смысл оригенова сочинения. Насколько велики эти искажения, и какова степень достоверности руфинова перевода?

В предисловии к первой книге De principiis, говоря о приемах своего перевода, Руфин заявляет, что те места оригенова сочинения, где говорится о Святой Троице не согласно с учением Оригена о том же предмете в других местах, он или пропустил как подложные, или изменил сообразно тому правилу, какое часто утверждает в своих сочинениях сам Ориген; другие места, где Ориген выражается слишком кратко, сжато и не совсем ясно, он, Руфин, изложил пространнее, дополнив их подходящими словами из других сочинений Оригена. — Таким образом, Руфин допустил в оригеновом сочинении изменения двух родов: в собственном смысле *исправления*, касающиеся самых мыслей, по их содержанию, и просто *разъяснения*, касающиеся не содержания, а только выражения мыслей. Весьма важно определить, что именно *исправил* Руфин, и что только *изъяснил*.

Прежде всего, не подлежит ни малейшему сомнению, что Руфин исправил в собственном смысле те места Περὶ ἀρχῶν, где говорится о *Святой Троице*. Об этом сам Руфин открыто и ясно заявляет в обоих предисловиях к своему переводу. — Но сопоставление предисловий с другими сочинениями Руфина заставляет думать, что исправления его не ограничились указанными ме-

[1] Commonit. C. 23.

[2] Origeniana 2, 3, 10; 3, 1, 3. Migne gr. t. 17.

[3] Vita Rufini 2, 2, 3. Migne l. t. 21.

[4] Болотов. Учение Оригена о Святой Троице, стр. 147—158.

стами. Во втором предисловии Руфин, между прочим, указывает то основание, которое побудило его исправить именно учение о Святой Троице. Это основание заключается в *различении существенных и несущественных истин веры*: в учении о Святой Троице, по мысли Руфина, недопустима свобода мнений, нетерпимы своеобразные воззрения, тогда как в учении, например, о тварных разумных существах, не относящемся к сущности веры и составляющем скорее предмет познания, такая свобода возможна[1]. Но к существенным истинам веры Руфин относит не одно только учение о Святой Троице, к этим истинам он причисляет еще и догматы о *Божестве* вообще, о *Лице Иисуса Христа и об искуплении и о воскресении мертвых*[2]. Следовательно, можно предполагать, что Руфин исправил и те места Περὶ ἀρχῶν, где излагается догматическое учение по всем этим вопросам. В частности, учение о *воскресении* он исправил несомненно. В книге De adulteratione librorum Origenis Руфин свидетельствует, что он нашел в сочинениях Оригена необыкновенно резкие противоречия в учении о Сыне Божием, о Святом Духе и о *воскресении* — значит, те места, где говорится о воскресении, он признал испорченными и при переводе должен был исправить их. В Апологии же Руфин довольно ясно говорит, что он действительно исправил учение Περὶ ἀρχῶν о воскресении. Оправдываясь от обвинения в сочувствии космологическим и телеологическим воззрениям Оригена, с которыми западные христиане познакомились благодаря руфинову переводу Περὶ ἀρχῶν, Руфин пишет: «О воскресении плоти, я думаю, в нашем переводе содержится то же, что проповедуется в церкви, прочее же, что сказано о тварях, нисколько не относится к вере в Божество»[3]. Ясно, что в своем переводе Руфин постарался устранить те ложные мнения о воскресении, какие, по его собственным словам, бросились ему в глаза при чтении Περὶ ἀρχῶν и которые он признал неподлинными.

На основании всех этих данных можно сделать такое заключе-

---

[1] Срвн. Ruf. Apolog. 1, 15.

[2] В исповедание веры, которым Руфин начинает свою Апологию, входит учение о Святой Троице, о Лице Иисуса Христа, об искуплении и о воскресении плоти, причем о воскресении говорится особенно подробно. Ruf. Apolog. 1, 4–9. — «Вера в Божество», как существенный догмат, указывается в Ruf. Apolog. 2, 47.

[3] Ruf. Apol. 2, 47.

ние. 1) Руфин, несомненно, исправил те места Περὶ ἀρχῶν, где говорится о Святой Троице и о воскресении плоти. 2) Можно предполагать исправления и в тех местах, где излагается учение о Божестве вообще, о Лице Иисуса Христа и об искуплении.

...

Итак, в каком состоянии находится в настоящее время текст сочинения «О началах»? Во всем том, что сохранилось от этого сочинения, можно ли видеть достаточно верное отражение подлинного произведения Оригена?

Темную сторону руфинова перевода, как сказано, составляет исправление тех мест Περὶ ἀρχῶν, где говорится о Троице и о воскресении, а может быть, и некоторых других. Но именно к этим испорченным местам относятся многие фрагменты Περὶ ἀρχῶν, греческие и латинские; притом же, руфинов перевод в нужных случаях можно проверять по другим произведениям Оригена, так как сочинение «О началах» не отличается от них по содержанию догматических воззрений[1]. Значит, возстановление подлинного смысла исправленных Руфином мест не есть дело невозможное. — Во всем остальном перевод Руфина должно признать довольно верным воспроизведением подлинника: места, не касающиеся существенных истин веры, переданы Руфином без искажения мыслей Оригена, нередко — вполне точно (хотя и не буквально). Состав и план сочинения Оригена в руфиновом переводе остались неповрежденными. — Поэтому сочинение «О началах» не должно считать потерянным для истории христианской письменности и богословской науки. De principiis не может быть первостепенным источником для изучения некоторых догматических воззрений Оригена по их содержанию (именно воззрений, исправленных Руфином), но для изучения прочих мнений Оригена оно составляет источник вполне достоверный; для уразумения же *системы* Оригена, сверх того, источник самый лучший и даже единственный. Так смотрят на состояние текста сочинения «О началах» большинство изследователей, например, Деларю, Томазиус, Фреппель, Редепеннинг, Малеванский, Болотов.

(...)

---

[1] Даже самые крайние мысли, изложенные в фрагментах Юстиниана, совпадают с учением, содержащимся в подлинных сочинениях Оригена на греческом языке.

Предисловие

Главный труд Оригена Περὶ ἀρχῶν сохранился и соответственно стал известен нам благодаря латинскому переводу Руфина Аквилейского, который при этом остается как бы в тени своего куда более именитого современника блаженного Иеронима Стридонского, сначала доводившегося ему другом, но со временем превратившегося в его непримиримого врага. Внешнею причиною тому, как ни странно, явились именно труды Оригена и — начиная с какого-то времени — различная их оценка и трактовка.

В своем предисловии к книгам Оригена Περὶ ἀρχῶν Руфин пишет буквально следующее: «Я знаю, что весьма многие из братьев, по любви к изучению Священного Писания, просили некоторых мужей, знающих греческий язык, перевести Оригена на латинский язык и сделать его доступным для латинян. Из числа таких мужей брат и сотоварищ наш действительно перевел с греческого языка на латинский по просьбе епископа Дамаса две беседы на Песнь песней и к своему труду написал такое красноречивое и великолепное предисловие, что в каждом пробуждал желание читать и с жадностью изучать Оригена. В этом предисловии он говорит, что к душе Оригена можно отнести слова: «*Введе мя царь в ложницу свою*»[1], и утверждает, что Ориген, превосходя всех в своих книгах, в толковании на Песнь песней превзошел сам себя. Здесь же он обещает перевести на латинский язык не только толкование на Песнь песней, но и многие другие сочинения Оригена. Но он — как я вижу — при своем увлекательном стиле преследует более широкую цель: он желает быть скорее отцом слова, а не просто переводчиком [*по другому переводу*: «Но он, как я вижу, будучи увлекателен по своему слогу, весьма почтенное дело свое выполняет более как искусный оратор, чем переводчик»]. И вот мы продолжаем дело, которое было начато и испытано им. Причем мы не можем, подобно ему, с таким же выдающимся красноречием выразить в изящной форме слова столь великого мужа. Поэтому я и опасаюсь, чтобы чрез

---

[1] Песн. 1, 3.

мое неискусство этот муж, которого он справедливо выставляет учителем знания и мудрости, не показался гораздо низшим по скудости моего слова. Я нередко думал об этом, а потому молчал и не соглашался на частые просьбы о переводе со стороны братьев. Но твоя настойчивость, вернейший брат Макарий, так велика, что ей не может противиться даже моя неопытность. Итак, чтобы не слышать более твоих настоятельных требований, я уступил, но совершенно вопреки своему желанию, и при этом поставил себе за правило: в переводе следовать, насколько возможно, способу своих предшественников и, преимущественно, способу того мужа, о котором я упомянул выше. Он перевел на латинский язык более семидесяти сочинений Оригена, которые он назвал беседами, и несколько из тех томов, которые были написаны на Апостол. В этих переводах — хотя в греческом тексте есть некоторые соблазнительные места — он все так исправил и сгладил при переводе, что латинский читатель не найдет в них ничего такого, что было бы не согласно с нашею верою. Ему-то следуем, по возможности, и мы; впрочем, не в отношении к качествам красноречия, но только в правилах перевода, именно: мы наблюдаем, чтобы не переводить того, что есть в книгах Оригена несогласного и противоречащего этим же самым книгам. А почему в них встречается подобное несогласие, мы выяснили тебе полнее в Апологии, написанной Памфилом в защиту Оригена, именно в том коротеньком приложении, где, думаю, мы очевидными доводами доказали, что книги Оригена в очень многих местах испорчены еретиками и злонамеренными людьми, в особенности же то сочинение, которое ты теперь просишь меня перевести, то есть сочинение Περὶ ἀρχῶν, что значит *О началах* или *О начальствах*. В самом деле, это сочинение по местам очень темно и очень трудно. В нем Ориген рассуждает о таких предметах, относительно которых философы ничего не могли найти в продолжение всей своей жизни; а этот наш философ насколько мог сделал то, что веру в Творца и познание тварей, обращенные философами к нечестию, обратил к благочестию. Итак, когда мы находили в его книгах что-либо противное тому, что в других местах им самим было благочестиво определено о Троице, мы это место, как искаженное и подложное, или пропускали, или же излагали сообразно с тем правилом,

какое сам он часто утверждает в своих сочинениях. А в том случае, когда он обращается с речью как бы к опытным и знающим людям и при этом излагает свои мысли кратко, а следовательно и темно, мы для большего уяснения подобных мест старались об их истолковании и добавляли в них то, что по тому же самому вопросу читали в более ясной форме в других его книгах. Однако при этом мы ничего своего не сказали, но только к его же собственным словам присоединили то, что сказано им в других местах. Все это я высказал в предисловии для того, чтобы клеветники не вздумали снова найти повод к обвинению. Впрочем, впоследствии будет видно, что делают нечестивые и сварливые люди. Между прочим, настоящий столь великий труд — конечно под тем условием, если по вашим молитвам будет Божия помощь, — предпринят нами вовсе не с тою целью, чтобы заградить уста клеветникам, — это даже невозможно, хотя, может быть, Бог и это сделает, но для того, чтобы желающим дать пособие к усовершенствованию в познании вещей.

Всякого, кто будет списывать или читать эти книги, пред лицем Бога Отца, и Сына, и Духа Святаго заклинаю и умоляю верою в грядущее царство, а также тайною воскресения из мертвых, вечным огнем, уготованным диаволу и ангелам его (да не наследует он во веки то место, где плач и скрежет зубов, и где огнь их не угасает, и червь их не умирает), заклинаю и умоляю: пусть он ничего не прибавляет к этому писанию, пусть он ничего и не убавляет, не вносит и не переменяет в нем, но пусть сверяет с теми экземплярами, откуда будет списывать, пусть буквально исправляет и сличает его и не имеет кодекса неисправленного или несверенного. Иначе неисправность кодекса при трудности его понимания послужит для читателей причиною еще больших неясностей».

Что касается принципов перевода блаженного Иеронима, на которого, собственно, и ссылается Руфин, то они очень четко сформулированы в его (Иеронима) письме Паммахию (*О лучшем способе перевода*) [Epistola LVII. Ad Pammachium. *De optimo genere interpretandi*]. «...Я не только сознаюсь, но и свободно заявляю, что в переводе с греческого, кроме Священного Писания, в котором и расположение слов есть тайна, я передаю не слово в слово,

а мысль в мысль [Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor, me in interpretatione Graecorum, absque Scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu]. И в этом отношении я следую руководству Туллия (Цицерона), который перевел Платонов «Протагор», «Экономикон» Ксенофонта и две прекраснейшие речи Эсхина [Aeschinis] и Демосфена — одного против другого. Не время теперь говорить, сколько он в них опустил, сколько прибавил, сколько изменил, чтобы особенности чужого языка выразить в особенностях своего. Для меня довольно авторитета самого переводчика, который в прологе к тем же речам говорит так: «Предпринимаемый труд я признавал полезным для учащихся, а для самого себя — не необходимым, потому что я перевел две направленные одна против другой превосходные речи двух красноречивейших греков — Эсхина и Демосфена, и перевел не как переводчик, а как оратор, — теми же мыслями и формами их, фигурами и словами, приноровленными к нашему употреблению. Я не считал нужным переводить слово в слово, но вполне сохранил характер и силу слов, думая, что я должен не отсчитывать их читателю, а, так сказать, отвешивать». «Речи их, — говорит он также в конце своего рассуждения, — я надеюсь так переложить, чтобы воспользоваться всеми их качествами, то есть мыслями, фигурами их и расположением предметов, и держаться слов лишь настолько, насколько согласны они с нашим любимым употреблением. И хотя не все греческие слова окажутся в переводе, однако я старался переводить их равнозначными выражениями». И остроумный и ученый Гораций в своей Arte Poetica такое же наставление дает опытному переводчику:

Слово в слово не старайся переводить,
Верный переводчик [*Nec verbum verbo curabis reddere, fidus Interpres*].

Теренций переводил Менандра, Плавт и Цецилий — древних комиков. Придерживаются ли они слов, а, между тем, не тем ли более сохраняют красоту и изящество в переводе? Что вы называете точностью перевода, то опытные называют κακοξηλίν (неудачной ревностью). Поэтому и я, когда за двадцать почти лет назад переводил на латинский язык хронику [Χρονικον] Евсевия,

по примеру этих людей введенный в подобное же заблуждение и к несчастию не предвидя ваших возражений, так, между прочим, писал во введении: «Срисовывая чужие линии, трудно где-нибудь не отступить от них; точно так же трудно, чтобы хорошо выраженное на чужом языке удержало ту же красоту в переводе. Выражено что-нибудь особенностью одного слова; у меня нет своего слова, чтобы выразить то же самое; и когда я стараюсь выдержать мысль при помощи длинного оборота, то едва выполняю легкий очерк ее. Встречаются неуловимые метафоры, разности в этимологии, различия в фигурах, представляет затруднение, наконец, своеобразное, так сказать, природное свойство языка. Если перевожу буквально — отзывается нескладно, если по необходимости что-нибудь изменю в расположении или в мысли — окажется, что я отступил от обязанности переводчика».

Иероним в своей Апологии приводит и слова Руфина о «сглаживании соблазнительных мест», но никак не реагирует на них и лишь спокойно замечает, что из-за трудов его никогда не было споров, «никогда не волновался Рим» («Какая была надобность передавать латинянам то, чего гнушается и Греция, что порицает весь мир? Я, столько лет переводивший столь многое, никогда не служил соблазном»).

Но вернемся к Руфину, тем более, что — напомним еще раз — мы получили Περὶ ἀρχῶν именно из его рук, а не из рук Оригена.

Руфин определенно полагает, что труды Оригена были сознательно испорчены еретиками с тем, чтобы его (оригеновы) утверждения подтверждали их (еретиков) злочестивые мнения. Ниже мы схематически представим содержание указанного в предисловии к Περὶ ἀρχῶν «коротенького приложения», предваряющего перевод памфиловой Апологии[1] [De adulteratione libro-

[1] Апология Оригена Памфила образует первую часть состоящего из шести книг труда «Апология Оригена», предпринятого Памфилом совместно с Евсевием Кесарийским. Главным автором «Апологии», по всей видимости, являлся Евсевий (определенно известно, что шестая книга была написана им уже после смерти Памфила), впрочем, следует заметить, что сохранилась лишь переведенная Руфином на латинский язык первая книга «Апологии». Во время происшедших при Галерии гонений на христиан Памфил запечатлел свою жизнь мученической кончиной, Евсевия же впоследствии стали обвинять в арианстве, вследствие чего противники Оригена (в том числе и блаженный Иероним) всячески старались отрицать какую-либо причастность Памфила к этому сочинению.

rum Origenis]. Руфин ни минуты не сомневается в том, что в сочинениях Оригена ясно изложено правило веры, совпадающее с правилом, принятым вселенскою церковью. При этом нельзя не заметить, что отдельные места в них не только отличаются от названного правила, но и прямо противоречат ему, вследствие чего мы не можем ни принять, ни одобрить их. Руфин находит решительно невозможным, чтобы столь мудрый и столь ученый человек, коего даже самые яростные противники никогда не считали ни глупцом, ни безумцем, мог бы впасть в подобное нелепое противоречие. Если же, как считают некоторые, это происходило вследствие забвения пребывавшим в постоянных трудах Оригеном того, что было написано им ранее, то как можно объяснить такого рода противоречия, когда они возникают в пределах одного предложения или нескольких предложений, непосредственно соседствующих друг с другом? Неужто он мог забыть о том, что писалось им в той же книге или — минуту назад — в том же параграфе, да и возможна ли подобная забывчивость в вопросах самых что ни на есть серьезных? К примеру, Ориген пишет, что в Священном Писании нигде нет места, где бы Дух Святой назывался сотворенным [см. 1, 3, 3], и тут же прибавляет, что Святой Дух произошел, как и прочие твари. В другом месте он пишет о единосущии Отца и Сына (homousion) [см. 1, 2, 6], но уже в следующем предложении замечает, что Сын имеет иную природу и является сотворенным, хотя чуть выше говорилось о том, что Он есть единственный Сын Бога-Отца по природе. То же самое относится и к фрагменту о воскресении плоти [см. 2, 10], вслед за которым сообщается, что эта плоть не спасется. Подобные вещи, по мнению Руфина, немыслимы даже для сумасшедшего. Далее говорится о том, что еретики способны на любую сколь угодно наглую подмену, тем более, что им не ведомы ни раскаяние, ни сомненье. Так же как отец их диавол искажал слова Бога, словно плевелы посевая в душах людей свои ядовитые идеи, так и еретики коверкают и искажают прославляющие Бога сочинения знаменитых древних писателей. Этими трудами мог бы назидаться любой верный, еретики же привносят в них яд своих ложных учений.

Поскольку подобные противоречия характерны и для сочинений Оригена, Руфин не может оставить без внимания и сетова-

ния Оригена на порчу его трудов, о которой сообщается в его письме, адресованном неким близким александрийским друзьям и названном так: «О подделке или порче его книг, из четвертой книги писем Оригена: письмо неким близким друзьям в Александрии» [De adulteratione uel corruptione librorum suorum ex libro epistularum origenis quarto [epistulae scriptae ad quosdam caros suos alexandriam].

В подтверждение своего предположения Руфин, помимо прочего, рассказывает о том, что произошло с Иларием, епископом Пиктавийским, защищавшим православное вероучение и написавшим весьма обстоятельную книгу для того, как сообщает Руфин, чтобы те, кто подписал беззаконный символ веры в Ариминиуме, могли исправить свою ошибку. Книга эта попала в руки его недругов и недоброжелателей то ли в результате подкупа его секретаря, то ли еще каким-то иным образом. Сам святой даже не подозревал об этом и потому, когда враги стали обвинять его перед советом епископов в ереси, потребовал представить для доказательства своей правой веры книгу. Когда же последняя была принесена из его дома, в ней было найдено столько противного вере, что Иларий был отлучен от церковного общения и изгнан с совета епископов. Впрочем, в этом случае клеветники имели дело с живым человеком, и потому после долгих разбирательств и объяснений преступление было раскрыто, а злодеи наказаны. Мертвые же не могут ответить на подобные обвинения. Далее Руфин разбирает еще два случая подделки документов. Речь идет о письмах святого мученика Киприана и еще об одном случае, происшедшем с епископом Дамасом, в котором, по мысли Руфина, коварство злоумышленников стало еще изощреннее, чем прежде. Здесь злодей стирает часть текста древнего документа, а затем вновь вписывает туда слово в слово то же самое выражение, вследствие чего его (это выражение) принимают за подделку.

Руфин сообщает, что в своем письме Ориген жалуется на то, что он — так же как и многие другие православные, как живые так и уже умершие, — весьма страдает от злонамеренных еретиков, так или иначе подделывающих и портящих его писания. К числу вдохновителей противников Оригена Руфин относит и тех, кто многое позаимствовал из его творений и теперь стремится отвра-

тить от оригеновских трудов людей простодушных, дабы те не заподозрили этих нечистых на руку сочинителей в плагиате.

В конце концов, Руфин формулирует принцип, в соответствии с которым все то, что при прочтении трудов Оригена будет признано несообразным с православной верой или же противоречащим ей, следует отвергать как дело рук злокозненных еретиков. Даже если это не так, мы, тем самым, по крайней мере, не впадем в тяжкий грех осуждения брата.

Что же отвечает на это блаженный Иероним? В «Апологии против книг Руфина, посланной к Паммахию и Марцелле» [Apologia adversus libros Rufini, missa ad Pammachium et Marcellam] он пишет следующее: «Сторонники его нападают на меня и «не имеющие удачи в делах приготовляют мельничные снаряды» (Энеида, кн. 1), — зачем я перевел на латинский язык[1] зловредные и противные церковной вере книги Оригена Περὶ ἀρχῶν. Ответ им краткий и сжатый. Меня побудили твои, брат Паммахий, письма и письма твоих, извещавшие, что эти книги лживо переведены другими и нечто в них выброшено, нечто или прибавлено, или изменено. И чтобы я не имел недоверия к письмам, вы прислали экземпляры того перевода с предисловием, похваляющим меня[2]. Когда я прочитал это и сличил с греческим, то тотчас заметил, что нечестиво сказанное Оригеном об Отце, и Сыне, и Святом Духе и чего не могли выносить римские уши переводчиком изменено в более хорошую сторону, а прочие мнения о падении ангелов, о ниспадении душ, о чудесах воскресения, о мире или эпикуровых чередующихся мирах, о возстановлении всех в одинаковое состояние, и гораздо худшее этого, что долго было бы повторять здесь, — или так перевел, как нашел на греческом, или изложил более пространно и доказательно по комментариям Дидима, отъявленнейшего защитника Оригена, чтобы видевший Оригена в учении о Троице православным не боялся его как еретика в прочих пунктах.

Иной, не бывший его другом, пожалуй, сказал бы: или все изменяй, что худо, или все издавай, что считаешь прекрасным. Если для людей простых ты отсекаешь все вредное и то, что пред-

---

[1] Перевод этот не сохранился.

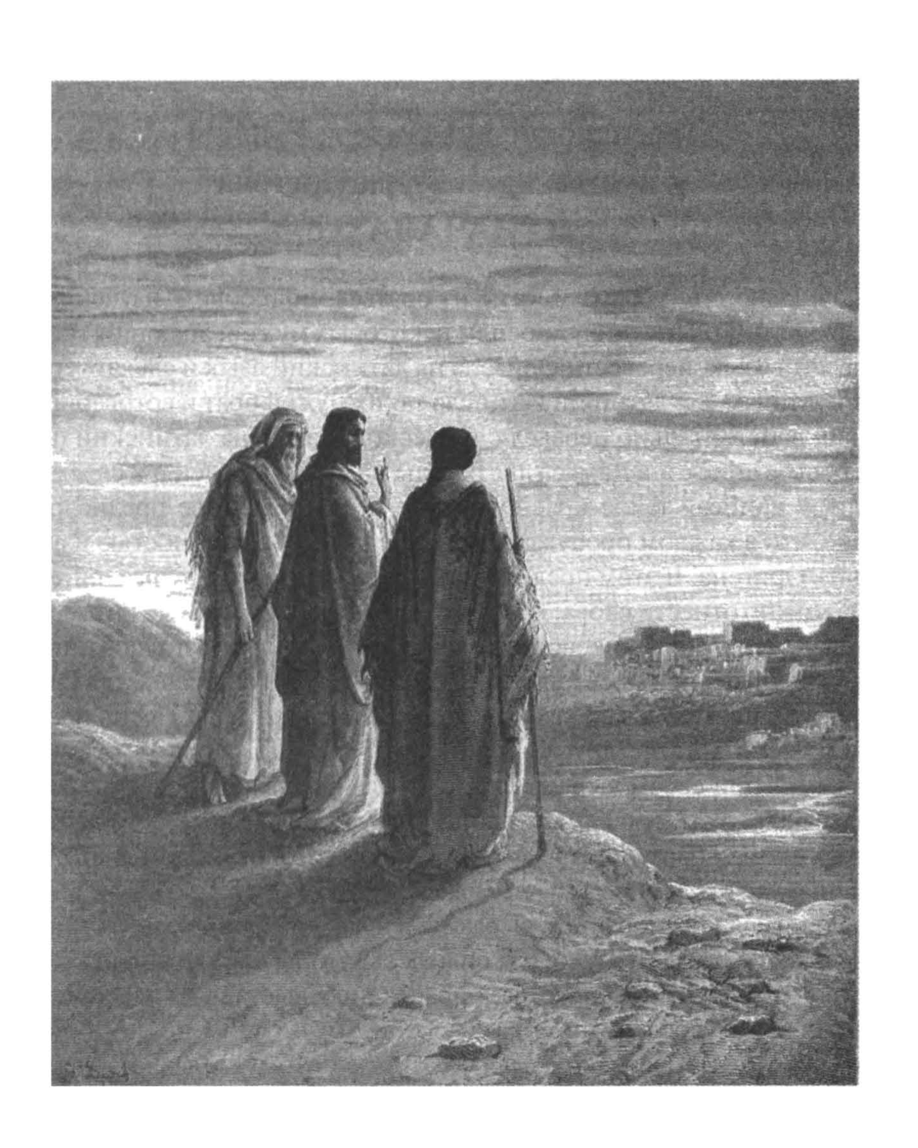
[1] Речь идет о приведенном выше предисловии Руфина к Περὶ ἀρχῶν.

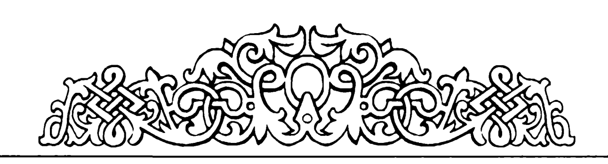
ставляешь привнесенным еретиками, не хочешь переносить на чужую речь, то я уступаю тебе во всем, что вредно. А если в переводе ты сохраняешь истинную веру, то зачем иное переменяешь, а иное оставляешь нетронутым, хотя в том же Прологе ты открыто сознаешься, что дурное ты исправил, а лучшее оставил? На основании этого тебя не как свободного переводчика, а как самостоятельного писателя будут обличать, если что-нибудь из переведенного окажется еретическим, и будут обвинять в явном преступлении, — что ты хотел чашу с ядом обмазать медом, чтобы обманчивая сладость прикрывала самую злую отраву [Sin autem veritatis fidem in translatione conservas, cur alia mutas, et alia dimittis intacta? Quamquam aperta confessio est in eodem Prologo, emendasse te prava, et optima reliquisse. Ex quo non interpretis libertate, sed scriptoris auctoritate teneberis, si quid in his quae vertisti, haereticum comprobetur; et manifesti criminis argueris, idcirco te veneni calicem circumlinere melle voluisse, ut simulata dulcedo, virus pessimum tegeret]. Вот что и гораздо более этого жестокое сказал бы враг и привлек бы к суду церкви тебя не как переводчика дурного произведения, а как единомышленника. А я, довольствуясь тем, чтобы защитить себя самого, (скажу, что) я перевел просто то, что заключалось на греческом в книгах Περὶ ἀρχῶν, — не для того, чтобы читатель верил тому, что я переводил, но для того, чтобы не верил тому, что ты переводил прежде. В труде моем была двоякая польза, — поелику и выдается еретик автор, и обличается неверный переводчик. И чтобы кто-нибудь не счел меня сочувствующим переведенному, неудобство перевода я оградил введением и показал, чему читатель не должен был верить. Первый перевод содержит похвалу автору, второй — порицание. Тот вызывает читателя верить, этот — побуждает не верить. Там и я невольно оказываюсь одобряющим, здесь я настолько не одобряю того, кого перевожу, что вынужден обвинять одобряющего. Одно и то же сделано не с одною и тою же целью; еще более — один путь имел различные исходы. Он уничтожил что было, говоря, что это извращено еретиками, и прибавил чего не было, уверяя, что об этом говорено было Оригеном в других местах, чего не будет в состоянии доказать, если не укажет самых мест, откуда, по его словам, он переводил. Я заботился ничего не ме-

нять из подлинника. Ибо я переводил для того, чтобы обличить худо переведенное. Признаете меня переводчиком? Я был предателем, предал еретика, чтобы защитить от ереси церковь [Putatis me interpretem? Proditor fui: prodidi haereticum, ut Ecclesiam ab haeresi vindicarem]». В третьей книге иеронимовой Апологии обращает на себя внимание и следующее место: «Я обвинял тебя не за то, что ты вздумал перевести Оригена, — ибо это и я сам сделал, и прежде меня делали Викторин, Иларий и Амвросий, а за то, что ты подтвердил еретический перевод свидетельством своего предисловия. Ты вынуждаешь меня повторять одно и то же и проходить по прежним строкам моим. Ибо в том же прологе ты говоришь, что то, что прибавлено еретиками, ты отсек и заменил это хорошим. Если ты уничтожил заблуждения еретиков, то значит оставленное или прибавленное тобою будет или оригеновым, или твоим, что ты поместил, конечно, как хорошее. Но ты не можешь отрицать, что в этом есть и многое дурное. А мне, скажешь, какое до этого дело? Вменяй это Оригену, ибо я изменил только то, что прибавлено еретиками. Укажи причины, почему ты выпустил заблуждения еретиков и оставил нетронутыми заблуждения Оригена. (...) Если бы ты не сказал, что самое худшее тобой отсечено, а наилучшее оставлено, то ты как-нибудь выбрался бы из болота».

К этому трудно что-либо добавить, однако следует заметить, что в отсутствие других (помимо руфинова перевода) сколько-нибудь полных вариантов оригинального текста Περὶ ἀρχῶν или его переводов вопрос о том, что же именно изменено или не изменено Руфином при переводе, не имеет однозначного решения, причем вопрос этот, в силу все той же его (перевода) единственности, в значительной степени вообще лишается своего смысла.

О НАЧАЛАХ





Предисловие пресвитера Руфина к книгам пресвитера Оригена «О НАЧАЛАХ»

Я знаю, что весьма многие из братьев, по любви к изучению Священного Писания, просили некоторых мужей, знающих греческий язык, перевести Оригена на латинский язык и сделать его доступным для латинян. Из числа таких мужей брат и сотоварищ наш действительно перевел с греческого языка на латинский по просьбе епископа Дамаса две беседы на Песнь песней и к своему труду написал такое красноречивое и великолепное предисловие, что в каждом пробуждал желание читать и с жадностью изучать Оригена. В этом предисловии он говорит, что к душе Оригена можно отнести слова: «*Введе мя царь в ложницу свою*»[1], и утверждает, что Ориген, превосходя всех в своих книгах, в толковании на Песнь песней превзошел сам себя. Здесь же он обещается перевести на латинский язык не только толкование на Песнь песней, но и многие другие сочинения Оригена. Но он — как я вижу — при своем увлекательном стиле преследует более широкую цель — он желает быть скорее отцом слова, а не просто переводчиком. И вот мы продолжаем дело, которое было начато и испытано им. Причем мы не можем, подобно ему, с таким же выдающимся красноречием выразить в изящной форме слова столь великого мужа. Поэтому я и опасаюсь, чтобы чрез мое неискусство этот муж, которого он справедливо выставляет учителем знания и мудрости, не показался гораздо низшим по скудости моего слова. Я нередко думал об этом, а потому молчал и не соглашался на частые просьбы о переводе со стороны братьев. Но твоя настойчивость, вернейший брат Макарий, так велика, что

[1] Песн. 1, 3.

ей не может противиться даже моя неопытность. Итак, чтобы не слышать более твоих настоятельных требований, я уступил, но совершенно вопреки своему желанию, и при этом поставил себе за правило: в переводе следовать, насколько возможно, способу своих предшественников и, преимущественно, способу того мужа, о котором я упомянул выше. Он перевел на латинский язык более семидесяти сочинений Оригена, которые он назвал беседами, и несколько из тех томов, которые были написаны на Апостол. В этих переводах — хотя в греческом тексте есть некоторые соблазнительные места — он все так исправил и сгладил при переводе, что латинский читатель не найдет в них ничего такого, что было бы не согласно с нашею верою. Ему-то следуем, по возможности, и мы; впрочем, не в отношении к качествам красноречия, но только в правилах перевода, именно: мы наблюдаем, чтобы не переводить того, что есть в книгах Оригена несогласного и противоречащего этим же самым книгам. А почему в них встречается подобное несогласие, мы выяснили тебе полнее в Апологии, написанной Памфилом в защиту Оригена, именно в том коротеньком приложении, где, думаю, мы очевидными доводами доказали, что книги Оригена в очень многих местах испорчены еретиками и злонамеренными людьми, в особенности же то сочинение, которое ты теперь просишь меня перевести, то есть сочинение Περὶ ἀρχῶν, что значит *О началах* или *О начальствах*. В самом деле, это сочинение по местам очень темно и очень трудно. В нем Ориген разсуждает о таких предметах, относительно которых философы ничего не могли найти в продолжение всей своей жизни; а этот наш философ насколько мог сделал то, что веру в Творца и познание тварей, обращенные философами к нечестию, обратил к благочестию. Итак, когда мы находили в его книгах что-либо противное тому, что в других местах им самим было благочестиво определено о Троице, мы это место, как искаженное и подложное, или пропускали, или же излагали сообразно с тем правилом, какое сам он часто утверждает в своих сочинениях. А в том случае, когда он обращается с речью как бы к опытным и знающим людям и при этом излагает свои мысли кратко, а следовательно и темно, мы для большего уяснения подобных мест старались об их истолко-

вании и добавляли в них то, что по тому же самому вопросу читали в более ясной форме в других его книгах. Однако при этом мы ничего своего не сказали, но только к его же собственным словам присоединили то, что сказано им в других местах. Все это я высказал в предисловии для того, чтобы клеветники не вздумали снова найти повод к обвинению. Впрочем, впоследствии будет видно, что делают нечестивые и сварливые люди. Между прочим, настоящий столь великий труд — конечно, под тем условием, если по вашим молитвам будет Божия помощь, — предпринят нами вовсе не с тою целью, чтобы заградить уста клеветникам — это даже невозможно, хотя, может быть, Бог и это сделает, но для того, чтобы желающим дать пособие к усовершенствованию в познании вещей.

Всякого, кто будет списывать или читать эти книги, пред лицем Бога Отца, и Сына, и Духа Святаго заклинаю и умоляю верою в грядущее царство, а также тайною воскресения из мертвых, вечным огнем, уготованным диаволу и ангелам его (да не наследует он во веки то место, где плач и скрежет зубов и где огнь их не угасает и червь их не умирает), заклинаю и умоляю: пусть он ничего не прибавляет к этому писанию, пусть он ничего и не убавляет, не вносит и не переменяет в нем, но пусть сверяет с теми экземплярами, откуда будет списывать, пусть буквально исправляет и сличает его и не имеет кодекса неисправленного или несверенного. Иначе неисправность кодекса при трудности его понимания послужит для читателей причиною еще больших неясностей.

Примечания

1) *Страницы: 36, 37 и 38.* — Руфин, по его словам, перевел Περὶ ἀρχῶν по просьбе своих друзей, особенно Макария, монаха Пинетского [Pinetum] монастыря близ Рима[1]. *Гюэ*[2] считает это заявление Руфина ложным и даже думает, что перевод был сделан Руфином в Палестине до возвращения в Италию в 397 г., а в Риме был только обнародован. Но Иероним[3] не верит только

[1] Срвн. предисловие Руфина к Третьей книге и Иеронимову Апологию 3, 24, 29, 32.

[2] Origeniana 2, 4; 1, 16, col. 1130, Migne t. 17.

[3] Иерон. Аполог. 1, 3.

тому показанию Руфина, будто он стал переводить Περὶ ἀρχῶν вопреки своему желанию, единственно уступая чужой просьбе. Это мнение Иеронима наиболе близко к истине. Руфин очень обдуманно предупредил появление своего перевода *Начал* изданием апологии Памфила и книжки *De adulteratione librorum Origenis*; следовательно, он сам имел прямое намерение и считал нужным перевести Περὶ ἀρχῶν. Впрочем, ничто не мешало и друзьям его желать этого перевода, поддерживать Руфина в его намерении и даже побуждать его к скорейшему осуществлению этого намерения[1]. Что же касается заявления самого Руфина, то оно объясняется осторожностью его: слагая с себя на других почин в работе, он, может быть, надеялся сколько-нибудь облегчить себе оправдание от тех обвинений, каких ожидал он со стороны врагов оригенизма за свой перевод. С другой стороны, у древних писателей вообще был обычай в предисловиях к своим литературным произведениям скромно представлять себя невольными тружениками пера. Так делал, между прочим, Иероним, так делал и Ориген[2].

2) *Страницы 36–37.* — Руфин не называет по имени своего «брата и сотоварища», переводчика оригеновых сочинений. Этот брат — Иероним.

а) Друзья Иеронима, Паммахий и Океан, после появления Руфинова перевода писали Иерониму: «В предисловии к своему сочинению Руфин тонко, не называя имени, упоминает о твоей святости, говоря, что он исполнил дело, обещанное тобою, и таким образом намекая, что и ты разделяешь его воззрения»[3]. б) Сам Иероним относит к себе похвалы, высказанные в Руфиновом предисловии: «Ко мне прислано краткое введение к книгам Περὶ ἀρχῶν; по слогу его я узнал, что оно — твое, и в нем ты косвенно и даже прямо метишь в меня»[4]. в) В предисловии к переводу Оригеновых бесед на *Песнь песней* Иероним действитель-

[1] Срвн. предисловие к Третьей книге.

[2] См. письмо Оригена к Амвросию ap. Delarue t. 1, p. 3–4; также — начала томов на Евангелие от Иоанна; комментарий на 1-й псалом (фрагм. у Епиф. ерес. 64, гл. 7); «Против Цельса» 1, 1, 3, 4; 2, 20; 3, 1; 5, 1; 8, 76.

[3] Твор. Иерон. р. п. т. 2, стр. 362.

[4] Письмо Иерон. к Руфину, ibid. 348. Срвн. Аполог. Иерон. 1, 1–3, 6, 8, 11, 12; 3, 12, 27, 37.

но отзывается о толковании Оригена на эту книгу с великой похвалой и именно в тех самых выражениях, какие приводит Руфин[1]. В предисловии к переводу Оригеновых бесед на Иезекииля и в предисловии к сочинению «О еврейских именах» Иероним называет Оригена «вторым после апостолов учителем церкви» [Liber de nominibus Hebraicis — Migne t. 23: col. 0771][2].

3) *Страница 36–37.* По словам Руфина, Иероним многое исправил в сочинениях Оригена при переводе их на латинский язык. Подробнее об этом — см. Ruf. Apolog. 2, 27, 29, 46. Сам Иероним не стоит за точность своих переводов[3].

4) *Страница 38.* — «...*Снова* найти повод к обвинению...» Руфин указывает на случай, бывший ранее: в письме Иоанна иерусалимского (Руфинова друга) к Феофилу Александрийскому враги оригенизма нашли мысль, что тело человека отлично от плоти[4].

5) *Страница 38.* — Apolog. 1, 16. Руфин указывает другую цель своего заклинания: он желает предотвратить искажение перевода своими врагами, которое могло бы послужить поводом к клевете на переводчика.

---

[1] Migne, t. 13, col. 36. Срвн. Rufini Apol. 2, 14.

[2] Срвн. Rufini Apol. 2, 13, 16. — Предисл. к беседам на Иезек. — Migne t. 13, 36.

[3] Апол. Иерон. 3, 14, срвн. 18; письмо к Паммахию 53 (т. 2, стр. 116–117); письмо к Паммахию и Океану 77 (ibid. 365).

[4] Rufini Apolog. 1, 16.

КНИГА ПЕРВАЯ

Введение

1. Все те, которые веруют и уверены в том, что благодать и истина произошли чрез Иисуса Христа[1], и знают, что Христос есть истина, по Его собственным словам «*Аз есмь ... истина*»[2] — почерпают знание, призывающее людей к доброй и блаженной жизни, не из какого-либо иного источника, но из самых слов и учения Христа. Под словами же Христа мы разумеем не те только, которые Он возвестил, сделавшись человеком и принявши плоть: ведь и прежде Христос, Божие Слово, был в Моисее и пророках, и без Слова Божия как они могли пророчествовать о Христе? Для подтверждения этого положения нетрудно было бы доказать на основании Божественных Писаний, что и Моисей, и пророки все, что говорили и делали, делали по вдохновению от Духа Христова, — если бы только нас не стесняла задача писать настоящее сочинение со всевозможною краткостью. Поэтому, думаю, нам достаточно в данном случае воспользоваться одним свидетельством апостола Павла из послания, написанного им к евреям, в котором он говорит так: «*Верою Моисей, велик быв, отвержеся нарицатися сын дщере фараоновы, паче же изволи страдати с людьми Божиими, нежели имети временную греха сладость, болшее богатство вменив Египетских сокровищ поношение Христово*»[3]. Точно так же и после Вознесения Своего на небеса Христос говорил в Своих апостолах; это показывает апостол Павел следующим образом: «*Понеже искушения ищете глаголющаго во мне Христа...*»[4]

2. Так как многие из тех, которые признают себя верующими во Христа, разногласят не только в малом и самом незначительном, но и в великом и в величайшем, то есть в вопросах или о Боге, или о Господе Иисусе Христе, или о Святом Духе, и не только о Них, но и о прочих тварях, то есть или о господствах, или о

---

[1] «Все, верующие тому, что благодать и истина произошли чрез Иисуса Христа и что Христос есть истина, по Его словам: «*Аз есмь истина...*» — Евсевия «Против Маркелла» 1, 4.

[2] Ин. 14, 6.

[3] Евр. 11, 24–26.

[4] 2 Кор. 13, 3.

святых силах, то по этой причине, кажется, необходимо сначала установить точную границу и определенное правило о каждом из этих предметов, а потом уже спрашивать и о прочем. Правда, у греков и варваров многие обещали истину; но мы после того, как уверовали, что Христос есть Сын Божий, и убедились, что от Него нам должно научиться истине, перестали искать ее у всех их, так как они содержат истину вместе с ложными мнениями. Правда также, что есть много и таких людей, которые присваивают себе знание христианской истины, и некоторые из них мыслят не согласно со своими предшественниками; но мы должны хранить церковное учение, преданное от апостолов чрез порядок преемства и пребывающее в церквах даже доселе: только той истине должно веровать, которая ни в чем не отступает от церковного и апостольского предания.

3. При этом должно знать и то, что святые апостолы, проповедуя веру Христову, о некоторых предметах, именно то, что они признали необходимым, весьма ясно сообщили для всех, даже для тех, которые казались сравнительно менее деятельными в изыскании Божественного знания; причем основание своего учения в данном случае они предоставили находить тем, которые могли заслужить высшие дары Духа, и особенно тем, которые сподобились получить от Самого Святаго Духа благодать слова, премудрости и разума. О других же предметах апостолы только сказали, что они есть, но — как или почему, умолчали, — конечно, с тою целью, чтобы могли иметь упражнение и показать таким образом плод своего ума наиболее ревностные и любящие мудрость из числа их преемников, то есть те из них, которые сделаются достойными и способными к восприятию истины.

4. Апостольское же учение, ясно преданное, сводится к следующим положениям. Во-первых, что един — Бог, Который все сотворил и создал и Который все привел из небытия в бытие, Бог — от первого творения и создания мира, Бог всех праведников: Адама, Авеля, Сифа, Эноса, Эноха, Ноя, Сима, Авраама, Исаака, Иакова, двенадцати патриархов, Моисея и пророков; и что этот Бог в последние дни согласно с тем, как прежде обещал чрез Своих пророков, послал Господа нашего Иисуса Христа для призвания сперва Израиля, а потом и язычников после измены на-

рода израильского. Этот Бог, праведный и благой Отец Господа нашего Иисуса Христа, дал закон, и пророков, и Евангелия; Он же есть Бог и апостолов, Бог Ветхого и Нового завета. Потом (церковное предание учит), что Сам пришедший Иисус Христос рожден от Отца прежде всякой твари. Он служил Отцу при создании всего, ибо *«вся Тем быша»*[1], но в последнее время, смирив Себя, Он воплотился, сделавшись человеком, хотя был Богом, и, сделавшись человеком, пребыл тем, чем Он был прежде, то есть Богом. Он воспринял тело, подобное нашему телу, с тем только различием, что оно было рождено от Девы и Святаго Духа. Этот Иисус Христос родился и пострадал истинно и этой общей смерти подвергся не призрачно, но истинно; истинно Он воскрес из мертвых, после Воскресения обращался со Своими учениками и вознесся. Далее, апостолы предали, что в отношении к чести и достоинству сопричастен Отцу и Сыну Святой Дух. При этом нельзя ясно усмотреть: рожден или не рожден Святой Дух? Должно ли считать Его Сыном или нет? И эти вопросы нужно исследовать уже по мере сил на основании Священного Писания и решать посредством осторожного изыскания. Впрочем, этот именно Дух вдохновлял каждого из святых, как апостолов, так и пророков; один и тот же, а не различный Дух был и в древних, и в тех, кто был вдохновляем в пришествие Христово. Об этом с полною ясностью проповедуется в церквах.

5. После этого (церковное предание учит), что душа, имея собственную субстанцию и жизнь, по выходе из этого мира получит воздаяние по своим заслугам: она или получит наследие вечной жизни и блаженства, если этому помогут дела ее, или же будет предана вечному огню и наказаниям, если в это повергнет ее виновность в преступлениях. Церковное предание также учит, что наступит время воскресения мертвых, когда это тело, сеемое теперь в тлении, возстанет в нетлении и, сеемое в уничижении, возстанет в славе[2]. В церковном учении определено и то, что всякая разумная душа обладает свободою решения и воли и должна выдерживать борьбу против диавола и ангелов его и противных сил, потому что они стараются обременить ее грехами, а мы, если

---

[1] Ин. 1, 3.

[2] 1 Кор. 15, 42–43.

живем правильно и благоразумно, стараемся освободиться от такого бремени. Отсюда и вытекает такое понимание, что мы не подлежим принудительной необходимости делать добро или зло вопреки своему желанию. Конечно, даже в том случае, если мы обладаем свободой, некоторые силы имеют, может быть, возможность побуждать нас к греху, а другие — помогать ко спасению; но все же мы не принуждаемся с необходимостью к тому, чтобы поступать хорошо или худо, как это думают те, которые течение и движения звезд считают причиной человеческих дел — не только тех, какие совершаются помимо свободы воли, но и тех, какие находятся в нашей власти. Но в церковном предании не указано ясно относительно души, происходит ли она из семени, так что сущность (ratio) или субстанция ее содержится в самых телесных семенах, или же она имеет какое-нибудь другое начало, и это самое начало — рожденное или не рожденное, или, может быть, душа вселяется в тело извне?

6. О диаволе и ангелах его и о противных силах церковное предание учит, что они, во всяком случае, существуют; но каковы они или как существуют — этого предание не излагает в достаточной степени ясно. Однако весьма многие держатся того мнения, что этот диавол был прежде ангелом и, сделавшись отступником, убедил уклониться вместе с собою многих других ангелов, которые и теперь еще называются ангелами его.

7. Кроме того, в церковном предании содержится еще то, что этот мир сотворен и начал существовать с известного времени и, по причине своей порчи, должен быть спасен. Но что было прежде этого мира или что будет после него, это для многих остается неизвестным, потому что в церковном учении не говорится об этом ясно.

8. Затем, церковное предание учит, что Писания написаны Святым Духом (per Spiritum Dei) и имеют не только открытый смысл, но и некоторый другой, скрытый от большинства, ибо описанное здесь служит предначертанием некоторых таинств и образом Божественных вещей. Вся Церковь одинаково учит о том, что весь закон духовен; но духовный смысл закона известен не всем, а только тем, кому подается благодать Святаго Духа в слове премудрости и знания. Название же ἀσωμάτου, то есть без-

телесного — неизвестно и не употребляется не только у многих других (писателей), но и в наших Писаниях. Если же кто укажет нам в данном случае на книжку, называемую «*Учение Петра*» [Petri Doctrina], где Спаситель, кажется, говорит ученикам: «Я — не демон безтелесный» [Non sum daemonium incorporeum], то, во-первых, мы должны ответить ему, что эта книга не принадлежит к числу церковных книг, и потом показать, что это писание не принадлежит ни Петру, ни какому-нибудь другому боговдохновенному писателю. Но если даже и это оставить в стороне, все равно слово ἀσωμάτου в «*Учении Петра*» имеет не тот смысл, какой соединяют с ним греки и язычники при своих философских разсуждениях о безтелесной природе. В этой книжке демон назван безтелесным в том смысле, что свойство и вид демонского тела, каково бы ни было это свойство, не похоже на это грубейшее и видимое тело, — и, конечно, это название должно понимать сообразно с мыслью того, кто составил это сочинение, а именно — что Он (Спаситель) имеет не такое тело, какое имеют демоны, то есть не такое, которое по природе тонко и легко, как воздух, и потому многими или считается или называется безтелесным, — но имеет тело плотное и осязаемое. Действительно, простые и неопытные люди все такое и называют обыкновенно безтелесным; так кто-нибудь может назвать безтелесным, например, этот воздух, которым мы пользуемся, потому что он не есть такое тело, которое можно схватить и держать, и не обладает упругостью.

9. Однако мы поищем, нет ли в Священном Писании под другим именем того самого понятия, какое греческие философы обозначают словом ἀσωμάτον. Должно также разсмотреть, как нужно мыслить Бога, телесным ли и имеющим некоторую форму, или же с иной природой сравнительно с телом, потому что это не обозначено ясно в нашем учении. То же самое должно исследовать и о Христе, и о Святом Духе, а также — и о всякой душе, и, тем более, о всяком разумном существе.

10. В церковном учении содержится еще то, что существуют некоторые ангелы Божии и добрые силы, которые служат Богу при устроении спасения людей; но когда они сотворены, или каковы они, или как существуют — это не обозначается с достаточ-

ной ясностью. О солнце же, луне и звездах не предано ясно, одушевлены ли они, или без души. Итак, кто желает на основании всего этого построить одно органическое целое (seriem quamdam et corpus) по заповеди *«просветите себе свет ведения»*[1], должен воспользоваться этим как элементами и основаниями, чтобы на основе ясных и необходимых положений о каждом предмете исследовать, что он такое на самом деле и, как мы сказали, образовать единый организм (unum corpus) из примеров и положений, какие он или найдет в Священном Писании, или получит путем правильного умозаключения.

Примечания

1) Введение Оригена, § 1. Ориген признает источником христианского учения Священное Писание Ветхого и Нового завета. В других своих сочинениях Ориген часто доказывает, вопреки еретикам, одинаковую боговдохновенность, полное согласие и одинаковую обязательность и важность обоих заветов при неизменяемости их состава. Например, in Ioan. 5, 4; 6. 2; 10, 13; 10, 18; in Matth. t. 2 (fragm. In Philocalia, c. 6); t. 1 (фрагм. у Евсевия, Ц. И. 6, 25); in Matth. Comment. ser. 28, 47; in Ezech. t. 20 (fragm. in Philoc. c. 11).

2) Введение, § 2. Руководительным началом в понимании откровения Ориген признает церковное апостольское предание. Это — подлинная мысль Оригена. Она ясно выражена in Matth. com. ser. 33, 46; in Ioan. 32, 9. — Предание противополагается философским и еретическим учениям, как чистая и неизменяемая истина — изменчивым и обманчивым человеческим мнениям. Срвн. «О началах» 3, 3, 2–3; in Ioan. 13, 3; Contra Celsum 7, 41, 42, 43; 6, 17–18. Впрочем, Ориген не признает философию и научное образование совершенно безполезными и ненужными для христиан. Научно-философское образование он считает необходимым вспомогательным средством для раскрытия христианского учения. См. особенно epist. ad Gregor. (Migne gr. t. 11). Срвн. Евсев. Ц. И. 6, 18, 19; С. Cels. 3, 47, 49, 58; 6, 2–4, 12–14 и мн. др. Срвн. «О началах» 3, 6, 1.

[1] Ос. 10, 12 [Illuminate vobis lumen scientiae].

3) Введение, § 3. Такое же разграничение положительного церковного учения от области «плодов человеческого разума» или от частных богословских мнений — в указанных местах: in Ioan. 32, 9; in Matth. c. 8, 33, 46. Срвн. Pamph. Apolog. c. 1 (Migne gr. t. 17). — Частные мнения по вопросам умозрения, не решенные ясно в церковном предании, богослов должен составлять не совершенно свободно (как, например, философы), но на основании Священного Писания и церковного предания (§ 3, § 4 и § 10). Эта мысль повторяется в тех же местах комментариев. — Поэтому-то, не признавая за собою права на совершенно свободное решение богословских вопросов и имея в виду возможность ошибок для всякого богослова, Ориген высказывает свои частные мнения очень скромно, в виде предположений и догадок. См. «О началах» 1, 6, 1; 1, 7; 2, 6, 2; 2, 8, 4, 5; 2, 9; 3, 4, 6. Срвн. Афанасия Александрийского «Об опред. Никейского собора», гл. 27 и Pamphili Apolog. praefat. et cap. 1.

4) Введение, §§ 4–10. В этих параграфах Ориген излагает правило веры, отмечая те догматические вопросы, какие не решены в нем с достаточною ясностью или вовсе не затронуты. При этом Ориген пользуется общепринятыми в церкви выражениями. Но так как правило веры со стороны слововыражения все-таки не было строго определенной формулой как, например, позднейшие соборные вероопределения, то изложение Оригена нельзя заранее с уверенностью признать совершенно точным воспроизведением общепринятого церковного учения. Излагая истины веры своими словами, Ориген мог внести в правило веры свои собственные воззрения, отличные от церковных. Еще больше такие воззрения могли отразиться на формулировке *вопросов*, не решенных в правиле веры. Все это могло дать повод Руфину к исправлениям. Поэтому правило веры в Руфиновом переводе требует проверки на основании других данных. Такими данными могут служить изложения правила веры в сочинениях Оригена[1],

[1] In Ioan. 32, 9 и in Matth. ser. 33 (это последнее в древнем латинском переводе, признанном правильным и точным). Есть еще пространное изложение правила веры in Tit. (fragm. Migne t. 14), но — тоже в Руфиновом переводе и для критики текста сочинения «О началах» не имеет значения.

Иринея[1] и Тертуллиана[2]. Вот эти изложения: In Ioan. 32, 9[3]: «Прежде всего верь, что един Бог, сотворивший и устроивший все и произведший все из небытия в бытие (καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα). Также должно веровать, что Иисус Христос есть Господь (Κῦριος), (должно веровать) и всей истине относительно Его Божества и человечества. Должно веровать и в Святаго Духа, и в то, что мы свободны и потому получаем наказание за свои грехи и награды за добрые дела. Но кто, по-видимому, веруя в Иисуса Христа, не верует, что един Бог закона и Евангелия, славу Которого возвещают небеса, тот оставляет в стороне (отвергает — λείποι) величайший член веры. Или кто верует, что (Христос), будучи распят при Понтии Пилате, совершил для мира святое и спасительное дело, но в то же время думает, что Он родился не от Девы Марии и Святаго Духа, а от Иосифа и Марии, тому тоже недостает весьма необходимого для полноты веры. И опять, кто принимает Божество Его, но соблазняется человечеством и думает, что с Ним не происходило ничего человеческого и что Он не принимал человеческой ипостаси (ὑπόστασιν), тому также не достает до полноты веры немаловажных (членов). Или кто признает человеческую природу Христа, но отвергает ипостась (ὑπόστασιν) Единородного и Перворожденного всей твари, тот также не может сказать о себе, что имет свою веру». — In Matth. 33[4]: «Некоторые не разногласят (с церковью) относительно общепризнанных и ясных членов веры, например, о едином Боге, давшем закон и Евангелия, или об Иисусе Христе, Перворожденном всей твари, Который в конце века, согласно предсказаниям пророков, пришел в мир и принял на Себя истинную природу человеческой плоти, так что даже родился от Девы, потом же принял крестную смерть, но воскрес из мертвых и обожествил принятую (Им) человеческую природу. (Они не разногласят) также и (в учении) о Святом Духе, именно (о том), что в патриархах и пророках был тот же самый Дух, который впоследствии дан был апостолам. Они совершенно правильно веру-

[1] «Против ересей» 1, 10, 1; 1, 22, 1; 3, 4, 2.

[2] De praescript. 13; Advers. Prax. 2; De virg. veland. 1.

[3] Migne gr. t. 14, col. 781 et 784.

[4] Migne gr. t. 13, col. 1643–1644.

ют и в воскресение мертвых, как учит Евангелие, и во все, о чем учит Церковь. О многих же других второстепенных (предметах) они предлагают новые мнения (dogmata) и, как бы то ни было, заблуждаются».

Иринея «Против ересей» 1, 10, 1[1]. «Церковь приняла от апостолов ... веру в единого Бога Отца Вседержителя, сотворившего небо и землю, море и все, что в них, и во единого Христа Иисуса, Сына Божия, воплотившегося для нашего спасения, и в Духа Святаго чрез пророков, возвестивших все домостроительство Божие: и пришествие, и рождение от Девы, и страдание, и Воскресение из мертвых, и Вознесение во плоти на небо возлюбенного Христа Иисуса, Господа нашего, а также явление Его с небес в славе Отчей, чтобы возглавить все и воскресить всякую плоть всего человечества — да пред Христом Иисусом, Господом нашим и Богом, Спасом и Царем, преклонится всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедует Его (Флп. 2, 10–11), и да сотворит Он праведный суд о всех: духов злобы и ангелов, согрешивших и отпадших, а также и нечестивых, неправедных, беззаконных и богохульных людей Он пошлет в огонь вечный; напротив, праведным и святым, соблюдавшим заповеди Его и пребывшим в любви к Нему от начала или по раскаянии, Он дарует жизнь, подаст нетление и сотворит вечную славу».

Иринея «Против ересей» 1, 22, 1[2]. «Един есть Бог всемогущий, Который все создал Словом Своим, образовал и привел из небытия в бытие, как говорит Писание: «*Словом Господним небеса утвердишася, и Духом уст Его вся сила их*» (Пс. 32, 6) и еще: «*Вся тем быша и без Него ничто же бысть*» (Ин. 1, 3). Нет исключения, но все Отец создал чрез Него, видимое и невидимое, подлежащее чувствам и умопредставляемое, существующее временно и вечное, ибо Он словом и Духом Своим все творит, всем располагает и управляет и всему дает бытие, Он, сотворивший мир (а мир — из всего), создавший человека, Бог Авраама, Исаака и Бог Иакова, выше которого нет иного Бога, ни начала, ни силы, ни плеромы — Отец Господа нашего Иисуса Христа.

---

[1] См. русский перевод Преображенского, стр. 44–45.

[2] Ibid., стр. 92–93.

Иринея «Против ересей» 3, 4, 2[1]. Христиане веруют «во единого Бога, Творца неба и земли, и всего, что в них, чрез Иисуса Христа, Сына Божия, Который по превосходству любви к Своему созданию снизошел до рождения от Девы, чрез Самого Себя соединяя человека с Богом, пострадал при Понтии Пилате, воскрес, во славе вознесся (на небо) и со славою придет, как Спаситель спасаемых и Судия осуждаемых, и пошлет в вечный огонь исказителей истины и презрителей Отца Его и пришествия Его».

Tertulliani, De praescript. c. 13[2]. Правило веры учит, что «Бог — только один, и нет другого (Бога), кроме Творца мира, который все произвел (produxerit) из ничего чрез Слово Свое, произведенное (emissum) прежде всех (тварей). Это Слово, названное Сыном Его, во имя Божие являлось в разных видах (varie visum est) патриархам, всегда говорило (было слышимо) в пророках, в последнее же время Духом и силою Бога Отца было низведено (delatum) в Деву Марию, сделалось плотью во чреве ее и, родившись от нее, жило и действовало в лице Иисуса Христа (egisse Jesum Christum). (Иисус Христос) возвестил новый закон и новое обетование Царства Небесного, совершил чудеса (virtutes) и, будучи пригвожден ко кресту, в третий день воскрес. Потом, восшедши на небеса, Он возсел одесную Отца. Он послал заместительную силу Святаго Духа (vicariam vim Spiritus Sancti), действующего в верующих. Он придет со славою, чтобы взять святых в блаженство (in fructum) вечной жизни и небесных обетований, а язычников осудит на вечный огонь после того, как (предварительно) совершится воскресение тех и других с возстановлением плоти».

Tertuliani Advers. Praxeam c. 2[3]. «Мы веруем во единого Бога. Однако при этом мы имеем в виду то домостроительство, которое мы называем экономией (sub hac tamen dispensatione, quam oeconomiam dicimus). По силе этого домостроительства у единого Бога есть происшедший от Него (ex ipso) Сын, Слово Его, чрез Которое *«вся ... быша, и без Него ничто же бысть, еже бысть»*

---

[1] Ibid., стр. 279.

[2] Migne s. l. t. 2, col. 26–27.

[3] Ibid., col. 156–157.

(Ин. 1, 3). Этот (Сын) был послан Отцем в Деву, родился от Нее Богом и человеком, сыном человеческим и Сыном Божиим, и был назван Иисусом Христом. Этот (Иисус Христос) пострадал, умер и был погребен по Писаниям, но, воскрешенный Отцем и взятый на небо, сидит одесную Отца. Он придет судить живых и мертвых. Согласно Своему обетованию, Он послал от Отца Святаго Духа, Утешителя, Освятителя веры тех, кто верует в Отца и Сына и Святаго Духа».

Tertul. De virgin. Velandis c. 1[1]. Правило веры научает веровать «во единого Бога всемогущего, Творца мира и в Сына Его, Иисуса Христа, рожденного от Девы Марии, распятого при Понтии Пилате, в третий день воскресшего от мертвых, взятого на небеса, сидящего теперь одесную Отца и грядущего судить живых и мертвых после воскресения плоти (их)».

5) Введение, § 4. Эта часть правила веры (о Боге, о Сыне Божием, о лице Иисуса Христа, об искуплении и о Святом Духе) почти в таких же выражениях излагается in Ioan. 32, 9 и in Matth. 33, а также у Иринея и Тертуллиана. Но ни в одном вероизложении Святой Дух не называется «сопричастным Отцу и Сыну в отношении чести и достоинства». Равным образом, в указанных местах комментариев не ставится вопрос о происхождении Святаго Духа. Поэтому подлинность слов, относящихся к Святому Духу, следует проверить по другим свидетельствам. — Иероним передает слова Оригена так: «Он утверждает, что Святой Дух есть *третий после Отца и Сына в отношении чести и достоинства.* По его словам, он не знает, *сотворен ли Дух или несотворен.* Но ниже он обнаруживает, что думает он о Святом Духе, когда утверждает, что нет ничего несотворенного, кроме Бога Отца»[2] (см. «О началах» 1, 3, 3). «Третий после Отца и Сына» — чтение, без сомнения, более верное, чем «сопричастен Отцу и Сыну»; оно вполне соответствует учению Оригена о Троице, изложенному в 1–3 главах 1-ой книги «О началах». Но слова Иеронима «сотворен или не сотворен Святой Дух» едва ли можно считать правильным переводом слов подлинника. Вопрос о происхождении Святаго Духа Ориген ставит и решает in Ioan. 2, 6. Здесь Ориген

---

[1] Ibid., col. 889.

[2] Письмо к Авиту, гл. 1.

излагает три мнения по этому вопросу: по одному из них, Святой Дух, ἐγένετο διὰ τοῦ Λόγου, произошел чрез Сына; по другому, Он есть ἀγέννητον, нерожденный; по третьему, Святой Дух не есть особое лицо, отличное от Отца и Сына. Ориген соглашается с первым мнением. «Мы, — говорит он, — убежденные в том, что Отец, Сын и Святой Дух существуют как три ипостаси (вопреки третьему мнению), и, веруя, что кроме Отца нет нерожденного (вопреки второму мнению), принимаем как истинное и более благочестивое (первое мнение). Хотя Святой Дух славнее всех (существ), но так как все произошло через Слово (πάντων διὰ τοῦ Λόγου γενομένων), то и Он находится в порядке всех получивших бытие от Отца чрез Христа (ὑπὸ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Χριστοῦ γεγενημένων). И, может быть, причина того, что Святой Дух не называется Сыном Божиим заключается в том, что только Единородный искони есть Сын по природе; Дух же Святой, кажется, имеет нужду в Сыне, так как Сын служит ипостаси Духа не только в том, чтобы Он (Дух) существовал, но и (в том), чтобы Он был премудр, разумен и справедлив»[1]. Связь этого места с § 4 Введения очевидна, и потому в подлинном тексте Περὶ ἀρχῶν должно предполагать слова: γενητὸν ἢ ἀγένητον (Πνεῦμα). Руфин перевел эти слова: natus an innatus, а Иероним — factus an infectus. Тот и другой перевод неточен. Γενητός означает — происшедший; это слово указывает не на творение или рождение, а на происхождение или зависимость по бытию вообще. В частности, в приведенном месте комментария на Евангелие от Иоанна γενητός противополагается понятию ἀγένητος, но ἀγένητος всегда служило термином для обозначения независимости по бытию вообще; значит, и γενητός в этом месте нужно понимать в общем смысле зависимости по бытию. Таким образом, слова Оригена можно возстановить в таком виде: «Есть ли Святой Дух существо происшедшее или непроисшедшее?» — При таком понимании γενητὸς ἢ ἀγένητος дальнейшие слова вопроса: «Должно ли считать Его Сыном или нет?» — получают самостоятельное значение: в них не повторяется предшествующая мысль, а ставится новый вопрос (не о происхождении, но) относительно образа происхождения Святаго Духа. Как видно из последних слов цитаты in

---

[1] Migne t. 14, col. 125, 128.

Ioan. 2, 6, этот вопрос — не вне круга мыслей Оригена: Ориген старался уяснить, почему Святой Дух не называется Сыном, какое различие между происхождением Сына и Святаго Духа?

Следовательно, в § 4 Введения Ориген ставит два вопроса о Святом Духе: 1) Произошел или не произошел Святой Дух? 2) Если произошел, то каково это происхождение и в каком отношении находится оно к рождению или сыновству?

6) Введение, § 4. Все учение о Боге, о Христе и о Святом Духе в этом параграфе изложено в строгой противоположности учению еретиков: иудействующих, докетов и гностиков. Раскрытие этого учения в самой системе показывает, что Ориген ясно сознавал эту противоположность. Только последние слова § 4 о единстве Святаго Духа Ветхого и Нового завета он едва ли мыслил в противоположности с каким-нибудь определенным лжеучением. Правда, некоторые еретики признавали несколько Святых Духов[1]. Но Ориген (как видно из соч. «О началах» 2, 7, 1) не знает об этих еретиках. В комментарии in Tit.[2] он только условно допускает существование лжеучения о двух Святых Духах (si qui sunt, qui spiritum sanctum alium...). Нужно думать, что в таком же смысле упоминается это лжеучение и в § 4 Введения.

7) Введение, § 5. Подлинность этого параграфа не подлежит сомнению: она подтверждается изложением правила веры in Ioan. 32, 9 и in Matth. 33 (о свободе, нравственной ответственности, и загробном воздаянии, и о воскресении мертвых), а также у Иринея и Тертуллиана (о нравственной ответственности, о воскресении мертвых и загробном воздаянии). Что касается учения о борьбе злых духов с людьми, то оно раскрывается подробно в самой системе, где этому вопросу посвящены две главы (3, 2–3).

8) Введение, § 5. В комментарии in Cant. cant. t. 2 (in c. 1, vers. 8)[3] вопрос о происхождении души формулируется так. 1) Сотворена ли душа или не сотворена? 2) Если сотворена, то а) происходит ли она из телесного семени одновременно с зачатием тела или б) вселяется в тело извне? И если она вселяется извне, то

[1] Иринея «Против ересей» 1, 2, 5; 1, 30, 1; Правила апостольские 41.

[2] Migne t. 14, col. 1304, fragm. ex Apol. Pamphili.

[3] Migne t. 13, col. 126.

творится ли она аа) при самом образовании тела или бб) [она творится] раньше, в тело же поселяется потом по каким-либо особым причинам? В § 5 Введения безпорядочно поставлены вопросы: 1-й (начало души — рожденное или нерожденное?) и 2-й «а» и «б» (происходит ли душа из семени или вселяется в тело извне?) Частнейшие вопросы «аа» и «бб» здесь пропущены.

9) Введение § 6. Срвн. Ириней «Против ересей» 1, 10, 1.

10) Введение, § 7. Срвн. все указанные вероизложения.

11) Введение, § 8. Содержание этого параграфа раскрывается в четвертой книге системы (на греческом языке).

«Я не демон безтелесный» — эти слова приводятся в послании Игнатия Антиохийского к смирнянам (гл. 3). Евсевий в разсказе об Игнатии воспроизводит их, называя «неизвестно откуда заимствованными»[1]. Иероним[2] ошибочно относит эти слова к посланию Игнатия к Поликарпу и говорит, что они заимствованы из апокрифического евангелия, переведенного им, Иеронимом, на латинский язык, то есть из *Евангелия евреев*[3]. Возможно, что эти слова находились и в *Учении Петра*, и в *Евангелии евреев.*

12) Введение, § 9. Срвн. «О началах» 1, 1–2; 2, 2 и 8.

13) Введение, § 10. Член веры об ангелах срвн. с вероизложением у Иринея 1, 22, 1 и 1, 10, 1: «Бог сотворил видимое и невидимое... Отцу должны покориться существа *небесные*, земные и преисподние...» — Вопросу о светилах посвящена 7-я глава 1-й книги «О началах».

Глава первая

О БОГЕ

1. Я знаю, что некоторые будут стараться доказать, что Бог есть тело, и притом даже на основании наших Писаний. В самом деле, они находят у Моисея слова: «Бог наш огнь потребляяй есть [*Го-*

---

[1] Ц. И. 3, 36.

[2] О знам. муж. Гл. 16 в 5-м т. твор.

[3] Migne t. 12, col. 1164–1165.

сподь Бог твой огнь потребляяй есть]»[1], а также и в Евангелии от Иоанна: «*Дух есть Бог, и иже кланяется Ему, духом и истиною достоит кланятися*»[2]; огонь же и дух, по их пониманию, есть ничто иное, как тело. Но я хочу спросить их, что скажут они о словах Писания, которые гласят, что Бог есть свет, как это говорит в своем послании Иоанн: «*...Бог свет есть и тьмы в Нем несть ни единыя*»[3]? Конечно, Он есть тот свет, Который просвещает всякое чувство людей, могущих воспринимать истину, как говорится в псалме 35: «*Во свете Твоем узрим свет*»[4]. Но что иное нужно разуметь под светом Божиим, в котором кто-либо видит свет, как не силу Божию, чрез просвещение от которой человек познает как истину всех вещей, так и Самого Бога, Который есть истина? Таков смысл слов: «*Во свете Твоем узрим свет*»; а именно: в Слове и Премудрости Твоей, Которая есть Сын Твой, — в Тебе Самом мы увидим Отца. Неужели же Бога можно считать подобным свету этого солнца потому только, что Он называется светом? И какой, хотя бы поверхностный, смысл получится в том случае, если будет признано, что от этого телесного света кто-нибудь получает причину знания и находит разумение истины?

2. Итак, если признать справедливым это наше утверждение, которое доказывается самым понятием о природе света, и согласиться с тем, что при таком понимании света нельзя считать Бога телом, то подобное разсуждение можно будет применить и к наименованию Бога *огнем поядающим*. В самом деле, что же будет *поядать* Бог как *огонь*? Ужели кто-нибудь будет думать, что Он *поядает* телесную материю, например: дерево, сено, солому? И что достойного Божественной славы в той мысли, что Бог есть *огонь, поядающий* вещи такого рода? [Et quid in hoc dignum Dei laudibus dicitur, si Deus ignis est hujusmodi materias consumens?] Правда, мы признаем что Бог действительно *поядает* и истребляет, но истребляет злые помыслы умов, истребляет постыдные дела, истребляет греховные пожелания в том случае, когда вселяется в умы верующих и когда души, делающиеся восприимчивы-

---

[1] Втор. 4, 24.

[2] Ин. 4, 24.

[3] 1 Ин. 1, 5.

[4] Пс. 35, 10.

ми к Его Слову и Премудрости, по уничтожении в них всех пороков и страстей, делает чистым и достойным Себя храмом Своим, обитая в них вместе с Сыном Своим, как об этом сказано (в Писании): «Я и Отец приидем *и обитель у него сотворим* [*...Аще кто любит Мя, слово Мое соблюдет; и Отец Мой возлюбит его, и к нему приидема и обитель у него сотворима*]»[1]. Тем же, которые считают Бога телом на основании слов «*дух есть Бог*»[2], по моему мнению, нужно ответить так. В Священном Писании слово «дух» употребляется обыкновенно тогда, когда нужно бывает обозначить что-нибудь противоположное настоящему грубому и плотному телу. Так, например, в Писании говорится «*писмя (бо) убивает, а дух животворит*»[3]. Здесь, без сомнения, под выражением «*писмя*» Писание обозначает телесное, а словом «*дух*» — умственное, что иначе мы называем духовным. Ведь и апостол говорит: «*...даже до днесь, внегда чтется Моисей, покрывало на сердцы их лежит, внегда же обратятся ко Господу, взимается покрывало. (Господь же дух есть) а идеже Дух Господень, ту свобода*»[4]. Действительно, пока кто-либо не обратится к духовному пониманию, на сердце его лежит покрывало, каковым покрывалом, то есть грубым пониманием, и закрывается самое Писание. Такое покрывало и лежало на лице Моисея, когда он говорил к народу[5] или что то же — когда закон читался для народа. Если же мы обратимся к Господу, у Которого есть Слово Божие и у Которого Дух Святой открывает духовное знание, то тогда покрывало снимется, тогда с открытым лицом мы будем созерцать в Писании славу Божию.

3. Правда, в Святом Духе участвуют многие святые, но на этом основании не должно считать Святаго Духа каким-то телом, в котором, по разделении его на телесные части, будто бы участвует каждый из святых. Святой Дух есть, конечно, освящающая сила, в ней, как говорят, имеют участие все, заслужившие освящения благодатью Его. Впрочем, чтобы легче было понять то,

---

[1] Ин. 14, 23.

[2] Ин. 4, 24.

[3] 2 Кор. 3, 6.

[4] 2 Кор. 3, 15–17.

[5] Исх. 34, 35.

что мы говорим, возьмем пример, хотя бы из области вещей совершенно иного порядка. Так многие люди принимают участие в медицинской науке или в медицинском искусстве. Но ужели должно думать так, что все, участвующие в медицине, расположившись посреди какого-то тела, называемого медициной, разбирают себе его части и, таким образом, принимают участие в ней? Не лучше ли понимать это участие в том смысле, что каждый, по приготовлении и образовании своего ума, постигает самый смысл этого искусства и науки? Впрочем, этот пример медицины не должно считать совершенным подобием и точным сравнением по отношению к Святому Духу, этот пример доказывает только, что то, в чем многие участвуют, не должно считать непременно телом. Святой Дух неизмеримо отличается от медицины и по существу, и по учению, помимо того, что Святой Дух есть духовная (intellectualis) сущность (subsistentia). Он и существует-то и пребывает в собственном смысле этого слова (proprie), ничего же подобного не представляет из себя медицина.

4. Но перейдем к самому Евангельскому изречению, в котором написано, что «*дух есть Бог*», и покажем, как следует понимать его в приложении к тому, что сказано выше. При этом нам следует задаться вопросом: когда же, собственно, сказал это выражение наш Спаситель, а также — кому и при разсуждении о каком вопросе? Мы находим, без сомнения, что Он сказал это во время разговора с женщиной самарянкой, которая, согласно с общим мнением самарян, думала, что Богу должно поклоняться на горе Гаризим. Самарянка, принимая Его за иудея, спрашивала у Него, должно ли поклоняться Богу в Иерусалиме или же на этой горе, и говорила так: «*Отцы наши в горе сей поклонишася, и вы глаголете, яко во Иерусалимех есть место, идеже кланятися подобает*»[1]. Итак, по поводу подобного мнения самарянки, которая думала, что, вследствие преимущества телесных мест, или иудеи в Иерусалиме, или самаряне на горе Гаризим не совсем правильно и законно (minus recte vel rite) поклонялись Богу, Спаситель и ответил, что желающий следовать Господу должен оставить предразсудок относительно вещественных мест и в данном случае говорит так: «*...грядет час, ... егда истиннии поклонницы поклонятся*

[1] Ин. 4, 20.

Отцу не в Иерусалиме и не на сей горе, *дух есть Бог, и иже кланяется Ему, духом и истиною достоит кланятися*»[1]. И смотри, как последовательно Он соединил истину с духом: в отличие от тел Он назвал дух, а в отличие от тени и образа — истину [Et vide quam consequenter veritatem spiritui sociavit, ut ad distinctionem quidem corporum nominaret spiritum; ad distinctionem vero umbrae vel imaginis, veritatem]. В самом деле, те, которые поклонялись Богу в Иерусалиме, служили, собственно, тени или образу и, следовательно, почитали Бога не истиною и не духом. Точно так же почитали Бога и те, которые поклонялись на горе Гаризим.

5. Опровергши, по возможности, всякую мысль о телесности Бога, мы утверждаем, сообразно с истиной, что Бог непостижим (incomprehensibilem) и неоценим (inaestimabilem). Даже и в том случае, если бы мы получили возможность знать или понимать что-либо о Боге, мы все равно, по необходимости, должны верить, что Он несравненно лучше того, что мы узнали о Нем. В самом деле, если бы мы увидели человека, который едва только может видеть искру света или свет самой коротенькой свечи, и если бы этому самому человеку, острота зрения которого не может воспринимать света более, чем сказали мы выше, мы захотели бы дать понятие о ясности и блеске солнца, то, без сомнения, мы должны были бы сказать ему, что блеск солнца несказанно и несравненно лучше и прекраснее всякого света, видимого им. Так — и наш ум. Хотя он и считается гораздо выше телесной природы, однако, стремясь к безтелесному и углубляясь в созерцание его, он едва равняется какой-нибудь искре или свече — и это до тех пор, пока он заключен в узы плоти и крови и, вследствие участия в такой материи, остается относительно неподвижным и тупым. А между всеми духовными (intellectualibus), то есть безтелесными существами, какое же существо столь невыразимо и несравнимо превосходит все прочие, как не Бог? Действительно, природу Его не может постигать и созерцать сила человеческого ума, хотя бы это был чистейший и светлейший ум.

6. Для более очевидного выяснения дела не излишне, кажется, воспользоваться еще и другим сравнением. Наши глаза не могут созерцать самую природу света, то есть субстанцию солнца,

[1] Ин. 4, 23–24.

но, созерцая блеск его или лучи, льющиеся в окна или в какие-нибудь другие небольшие проводники света, мы можем сообразить, сколь велик самый жар и самый источник телесного света. Точно так же и дела Божественного промышления [opera divinae providentiae], и искусство устроения вселенной суть как бы некоторые лучи Божественной природы в сравнении с самой субстанцией и природой. Наш ум своими силами (per seipsam) не может созерцать Самого Бога, как Он есть, но познает Отца всех тварей из красоты дел и великолепия вселенной. Итак, Бога не должно считать каким-либо телом или пребывающим в теле, но — простою духовною природой (intellectualis natura), не допускающею в себе никакой сложности. Он не имеет в Себе ничего большего или низшего, но есть — с какой угодно стороны — μονάς; и, так сказать, ἑνάς. Он есть ум и в то же время источник, от которого получает начало всякая разумная природа или ум. Но ум, чтобы двигаться или действовать, не нуждается ни в вещественном месте, ни в чувственной величине, ни в телесной форме или цвете, ни в чем прочем, что свойственно телу или материи. Поэтому Бог как простая природа и всецелый (tota) ум в своем движении и действии не может иметь никакой постепенности или замедления. Иначе сложностью этого рода до некоторой степени ограничивалась и нарушалась бы простота Божественной природы. Между тем, то, что служит началом всего, не должно быть сложным и различным: то, что, будучи чуждо всякой телесной сложности, должно состоять, так сказать, из одного только вида Божественности, не может быть многим, не единым. А что ум для движения сообразно со своей природой не нуждается в месте — это с несомненностью показывает наблюдение над нашим умом. В самом деле, если ум находится в нормальном состоянии и не испытывает какого-нибудь притупления по какой-либо причине, то различие мест нисколько не будет препятствовать ему в его деятельности, и, с другой стороны, от качества места он не приобретает какого-либо умножения или приращения своей деятельности. Правда, кто-нибудь возразит, что, например, у людей, которые плывут на корабле и подвергаются качке от морских волн, ум работает несколько хуже сравнительно с тем, как он обыкновенно работает на суше. Но в данном случае должно

думать, что ум подвергается этому (изменению) не вследствие различия мест, но вследствие возмущения и смятения тела, с которым соединен ум. Человеческое тело на море действует, по-видимому, как бы против своей природы и по этой причине, при некоторой как бы неуравновешенности своей, безпорядочно и соответственно своему состоянию воспринимает побуждения ума и плохо повинуется ударам его острия. То же самое бывает с людьми и на земле, например, с теми, которые больны лихорадкой. Если у них ум, вследствие лихорадки, не выполняет своего дела, то виною этого нужно считать не место, но болезнь тела: тело, потрясенное и возмущенное лихорадкой, совсем не выполняет обычных обязанностей по отношению к уму в известных и естественных явлениях, потому что мы, люди, суть животные, составленные из взаимодействия тела и души, и (только) таким образом мы имеем возможность обитать на земле. Бога же, Который служит началом всего, не должно считать сложным; иначе окажется, что элементы, из которых слагается все то, что называется сложным, существовали раньше самого начала. Но ум для своего действия или движения не нуждается и в телесной величине подобно тому, как (нуждается в ней, например) глаз, расширяющийся при разсматривании очень больших тел и суживающийся и сжимающийся при разсматривании тел маленьких и мелких. Ум нуждается в величине умственной, потому что он растет не телесно, но умственно. Правда, до двадцатого или тридцатого года ум увеличивается вместе с телом, однако — не телесными приращениями, но так, что, благодаря изучению и упражнению, совершенствуется восприимчивость способностей и входит в область понимания все то, что вложено в них. Таким образом, ум делается способным к большему разумению, но не вследствие увеличения в зависимости от телесных приращений, а благодаря учебным упражнениям. Впрочем, ум не может воспринимать учения тотчас после рождения или в детстве, так как сложение (телесных) членов, которыми душа пользуется как органами для своего упражнения, у ребенка еще не достигло определенной твердости и силы, так что вследствие этого ум бывает не в состоянии выдерживать напряженную деятельность и не имеет достаточно способности к восприятию учения.

7. Если же кто самый ум и душу считает телом, то я желал бы, чтобы он ответил мне, каким образом ум воспринимает понятия и доказательства столь великих, трудных и тонких вещей? Откуда в нем сила памяти? Откуда — созерцание невидимых предметов? Почему телу присуще понимание вещей безтелесных? Каким образом телесная природа углубляется в изучение искусств, в разсуждение о вещах и в познание причин? Почему она может знать и понимать Божественные догматы, которые, очевидно, безтелесны? Правда, можно думать, что как эта телесная форма и самое устройство ушей или глаз приспособлены к слушанию или зрению и как каждый из членов, устроенных Богом, по самому свойству своей формы приспособлен к выполнению своего естественного назначения, так и устройство души или ума, нужно думать, искусно приспособлено к тому, чтобы знать и мыслить о разных предметах и подчиняться жизненным побуждениям. Но я не понимаю, как может кто-нибудь описать или назвать цвет ума как именно ума, действующего умственно?

Для подтверждения и уяснения того, что мы сказали об уме или о душе, именно, о превосходстве ума над всей телесной природой, можно прибавить еще следующее. Каждому телесному чувству подлежит некоторая соответственная (ему) чувственная субстанция, на которую и простирается самое телесное чувство. Например, зрению подлежат цвета, формы, величина; слуху — слова и звуки; обонянию — запах гари, хорошие и дурные запахи; вкусу — вкусы; осязанию — все холодное и горячее, твердое и мягкое, шероховатое и гладкое. Но для всех ясно, что чувство ума (sensus mentis) гораздо выше этих чувств, о которых мы сказали. Итак, не странно ли, что низшим чувствам подлежат субстанции, на которые простирается их деятельность; высшей же силе, то есть чувству ума, не подлежит ничего субстанциального, но сила интеллектуальной природы составляет случайную принадлежность или следствие тел? Те, которые утверждают это, без сомнения, унижают субстанцию, которая в них самих является сравнительно лучшей. А этим наносится оскорбление и Самому Богу, Который, с их точки зрения, оказывается постижимым при помощи телесной субстанции, а следовательно, сообразно с ними и Сам есть тело — есть то, что может быть постигнуто и познано

при помощи тела. Они не хотят понять, что ум до некоторой степени родствен Богу, что он служит умственным образом (imago) Его и именно поэтому может знать кое-что о природе Божества, особенно если он чист и отрешен от телесной материи.

8. Но, может быть, эти доказательства имеют мало авторитета для тех, кто познание о Божественных вещах желает почерпать из Священного Писания и именно из Писания старается удостовериться, каким образом природа Бога превосходит природу телесную. Итак, смотри, не то же ли самое говорит и апостол, когда выражается о Христе следующим образом: «*Иже есть образ Бога невидимаго, перворожден всея твари*»[1]. Нельзя думать вместе с некоторыми, что будто бы природа Бога для одного видима, а для прочих невидима. Ведь апостол не сказал: «...образ Бога, невидимого для людей или для грешников», но совершенно твердо возвещает о самой природе Бога, когда говорит: «*...образ Бога невидимаго...*». Также и Иоанн, говоря в Евангелии: «*Бога никтоже виде нигдеже*»[2], ясно возвещает всем, кто может понимать, что нет такой природы, для которой Бог был бы видим; он не говорит, что Бог, будучи видим по своей природе, не доступен только зрению слабейшей твари, но — что по самой своей природе Он не может быть видим. Если ты спросишь у меня, что думаю я о Самом Единородном: ужели, по моему мнению, и для Него не видима природа Божия, невидимая по самому естеству Своему?[3] — то не считай тотчас же эту мысль нечестивою или глупою, потому что мы сейчас же укажем и основание ее. Иное дело видеть и иное — знать. Быть видимыми и видеть — свойственно телам, быть же познаваемым и познавать свойственно умственной природе. Итак, что свойственно телам, того не должно думать ни об Отце, ни о Сыне: во взаимных отношениях Отца и Сына есть только то, что свойственно природе Божества. И, наконец, Сам Спаситель в Евангелии не сказал, что никто не видит Отца, кроме Сына, ни Сына, — кроме Отца, но сказал: «*...никтоже знает Сына, токмо Отец, ни Отца кто знает, токмо Сын...*»[4].

---

[1] Кол. 1, 15.

[2] Ин. 1, 18.

[3] «Ибо как неприлично сказать, что Сын может видеть Отца, так нельзя думать, что Дух Святой может видеть Сына» — Иеронима «Письмо к Паммахию».

[4] Мф. 11, 27.

Этим ясно указывается, что то, что в отношении к телесным существам называется «быть видимым и видеть», — это в отношении к Отцу и Сыну называется «познавать и быть познаваемым» — конечно, силою знания, а не бренною видимостью. Итак, в отношении к безтелесной и невидимой природе нельзя говорить ни о видении, ни о видимости, поэтому-то в Евангелии и не говорится, что Отец видит Сына и Сын видит Отца, но говорится, что они знают (друг друга).

9. Кто-нибудь спросит нас, почему же сказано: «*Блажени чистии сердцем, яко тии Бога узрят*»[1]? Но это изречение, как я думаю, еще больше подтверждает нашу мысль: ибо что значит видеть Бога сердцем, как не понимать и познавать Его умом, как это изложили мы выше? Вообще, названия чувственных членов часто относятся к душе; отсюда видеть очами сердца — это значит познавать что-нибудь умственное силою мысли. Точно так же — слышать ушами означает чувство глубочайшего понимания. Мы говорим также, что душа может пользоваться зубами, когда вкушает и ест хлеб жизни, сходящий с неба. Говорится точно так же, что душа пользуется отправлениями и других членов, которые применяются к ее силам, как и Соломон говорит: «*Познание Божие обрящеши*»[2]. Соломон знал, что в нас есть два рода чувств: один род чувств — смертный, тленный, человеческий; другой род — безсмертный и духовный — это тот, который он назвал божественным. Этим-то божественным чувством — не очей, но чистого сердца, то есть ума, — и могут видеть Бога все те, которые достойны (Его). Вообще, во всех Писаниях Ветхого и Нового завета ты найдешь много мест, в которых сердце упоминается вместо ума, то есть вместо познавательной силы. — Поразмыслив таким образом о природе Бога — хотя и гораздо хуже, чем следовало бы, конечно, по причине недостаточности человеческого разумения, — мы теперь займемся разсмотрением того, что означает имя Христа.

Примечания

1) Глава первая, §§ 1–4. Такие же разсуждения о безтелесности Бога, направленные против антропоморфитов, повторяются в

---

[1] Мф. 5, 8.

[2] Притч. 2, 5.

других сочинениях Оригена: in Ioan. 13, 21–23; in Matth. 17, 19; in Psalm. 4, vers. 7[1]; in Genes. sel.[2]; in Ierem. hom. 16, 6; De oratione c. 23; Contra Celsum 4, 13; 6, 70–72; 7, 27, 34, 38; 6, 61, 64.

2) Глава первая, §§ 5–6. Такое же учение о *Богопознании* C. Cels. 6, 17, 62, 65; 7, 42, 46; 1, 23; in Ioan. 2, 23; in Matth. 17, 19; срвн. «О началах» 3, 1.

3) Глава первая, § 6. Бог есть существо простое, чуждое всякой сложности, μονάς, ἑνάς. Срвн. C. Cels. 7, 38: εἶναι ἁπλοῦν ... ἀόρατον ... ἀσώματον ... (Θεόν); ibid., 6, 64; 4, 14: Θεὸς ... πάντη ἄφθαρτος, ἁπλοῦς, ἀσύνθετος, ἀδιαίρετος. In Ioan. 1, [20, 119]: ὁ Θεὸς ... πάντη ἕν ἐστι καὶ ἁπλοῦν. В Боге нет не только пространственной сложности, но и временной постепенности или преемственного переживания внутренних состояний (Бог неизменяем). Срвн. «О началах», 1, 2, 10 (греч. фрагм.); C. Cels. 1, 21, 4, 14: οὐσία ἄτρεπτος (Θεός); 6, 62: οὐδεὶς ἡμῶν φησιν εἶναι μεταβολὴν ἐν τῷ Θεῷ οὔτ᾽ ἔργῳ, οὔτ᾽ ἐπινοίᾳ. μένων γὰρ ὁ αὐτός, διοικεῖ τὰ μεταβλητά.

Бог не может быть сложным и телесным потому, что Он есть начало всего, а в сложном существе элементы его существуют раньше целого. Срвн. «О началах» 2, 4, 3; De oratione c. 23; C. Celsum 1, 23; 2, 51.

Бог безтелесен потому, что Он есть ум. Но ум, например, известный нам человеческий ум, по природе безтелесен, а человеческий ум сроден Богу, иначе он не мог бы познавать Бога. Срвн. in Ioan. 1, 42 в прим. 30. — Exhort. ad martyr. «Человек любит жизнь, будучи убежден, что существо разумной души имеет некоторое сродство с Богом, потому что и Бог, и душа разумны, невидимы и безтелесны, как это с несомненностью показывает разум. Иначе зачем Создатель наш Бог вложил бы в нас стремление к Богопочтению и Богообщению? Ясно, что как каждый член нашего тела имет сродство с тем, для чего он устроен, например, глаза — с видимыми (предметами), уши — с тем, что подлежит слуху, так и ум (имеет сродство) с мыслимым (πρὸς τὰ νοητά) и с самим Богом, Который выше мыслимого. Срвн. ibid., c. 12. — О безтелесности ума и о сродстве его с Богом, как условии Бого-

[1] Migne t. 12, col. 1164–1165.

[2] Fragm. Migne t. 12, col. 94.

познания и Богопочтения, см. еще: Exhort. ad martyr. c. 44. C. Cels. 3, 40; 4, 25, 79; 6, 63, 71; 7, 66, 38, 32; 8, 49 и мн. др. In Genes. fragm. Migne t. 12, col. 96; in Ierem. 2, 1; in Matth. 17, 27.

4) Глава первая, § 8 (фрагмент из письма Паммахию). — Это место кратко передается в письме к Авиту: «В первой книге (Περὶ ἀρχῶν) написано, что Бог Отец, будучи невидим по природе, не может быть видим даже и для Сына». Срвн. «О началах» 2, 4, 3 и относящийся сюда фрагмент из письма к Авиту. — Это же место передает Епифаний в сочинении «Против ересей»[1]: «...он дерзко говорит, что Единородный Сын не может видеть Отца, и Дух не может видеть Сына, ангелы не могут видеть Духа, а люди — ангелов». В «Слове якорном» [Ancoratus] (гл. 63) Епифаний пишет: «Ориген не усумнился сказать, что Сын не видит Отца; он говорит: как Сын не может видеть Отца, так Дух Святой не может видеть Сына; и опять: ангелы не могут видеть Святаго Духа, и люди не могут видеть ангелов». — В письме Юстиниана к Мине (в начале) сказано: Ориген говорит, что «Сын не может видеть Отца, а Святой Дух не может видеть Сына».

5) Глава первая, § 8. По свидетельству Иеронима вторая половина этого параграфа в Руфиновом переводе не принадлежит Оригену. «В первой книге Περὶ ἀρχῶν, — пишет Иероним, — где Ориген святотатственным языком богохульствовал, что Сын не видит Отца, ты (Руфин) представляешь основания как бы от лица автора, а на самом деле переводишь схолию Дидима, в которой он тщетно старается защитить чужое «заблуждение»[2].

По мнению Руфина этот параграф направлен против антропоморфитов, которые считали Бога видимым в чувственном смысле. Но в то же время, по сознанию самого Руфина, в греческом подлиннике в этом месте некоторые выражения были «употреблены слишком неосторожно», и он, Руфин, «устранил» эти выражения[3]. В свою очередь, враги Руфина «исказили» его перевод: они выбросили вторую половину параграфа (от слов «мы укажем основание этой мысли») и вставили слова о том, что Сын

---

[1] Ерес. 64, 4.

[2] Аполог... Иерон. 2, 12.

[3] Rufini Apologia 1, 17–20; 2, 41.

не видит Отца, а Дух не видит Сына[1] (ibid., 1, 19). Один из этих врагов, обличенный Руфином, ответил, что так[овые слова] имеются в греческом подлиннике. На это Руфин замечает: «Я не хочу доказывать, что они говорят неправду»; вместо такого доказательства он заявляет, что имел право изменять текст Оригенова сочинения, так как о приемах своего перевода предупредил читателей в предисловии. Притом же, спорное место восьмого параграфа, по словам Руфина, противоречило всем другим местам Περὶ ἀρχῶν, где говорится о Троице (ibid. 1, 20). Таким образом, сам Руфин признает, что восьмой параграф первой главы в первой книге он исправил, устранив выражения слишком резкие и противоречившие православному учению о Троице.

Каков же подлинный смысл этого места? а) Несомненно, что Ориген имел здесь в виду доказать безтелесность Бога и именно с этою целью заговорил о невидимости Бога. Значит, Руфин верно объясняет цель разсуждения в восьмом параграфе первой главы. В сочинениях Оригена можно найти параллели и для схолии Дидима: эта схолия сама по себе совершенно в духе воззрений Оригена. См., напр., C. Cels. 7, 33 (срвн. 38), 39, 46. б) Но, тем не менее, в разсматриваемом месте эта схолия не идет к делу и искажает мысль подлинника. Доказав словами апостола невидимость Бога, Ориген предвидит недоумение со стороны читателя и ставит вопрос: неужели Сын тоже не видит Отца? Смысл этого вопроса для Оригена уже выходит за пределы предшествующего разсуждения о невидимости Бога, как существа безтелесного. В самом деле, если доказана невидимость Бога-Духа, то зачем еще отдельно спрашивать о том, видит ли Бога Сын? В поставленном вопросе Ориген, очевидно, оттеняет (другую) мысль — о *величии Сына*: неужели даже Сам Единородный не видит Бога? И в своем ответе на этот вопрос он оставляет в стороне уже доказанную общую мысль о невидимости духовного существа Божия, он сосредоточивается именно на мысли о величии Единородного. В противовес этой мысли он заявляет, что нет ничего удивительного в том, что Сын не видит Отца: ведь Сын ниже Отца, как Святой Дух ниже Сына (ангелы — ниже Духа, люди —

[1] Теперь в тексте Руфинова перевода нет такого искажения.

ниже ангелов); поэтому-то Сын не видит Отца, как Дух не видит Сына (ангелы не видят Духа, люди — ангелов). — Разсуждения Оригена, очевидно, направляются не только против антропоморфизма, но и против мысли о величии Сына или о равенстве Его с Отцем — против «чрезмерного возвеличения Сына»[1].

6) Глава первая, § 9. Притч. 2, 5 по-русски: «Ты *найдешь познание о Боге*»; по переводу Руфина: sensum divinum invenies — то есть ты найдешь (получишь) божественное чувство.

7) Глава первая, § 9. О чувствах телесных и божественных срвн. C. Cels. 1, 48; 6, 69; 7, 33, 39, 46. In Psalm. 27, vers. 1; in Psalm. 4, vers. 7[2]; in Ioan. 19, 1; in epist. ad Roman. 6, 8 (fragm. in Philocalia c. 9) и мн. др.

Глава вторая

О ХРИСТЕ

1. Прежде всего нам нужно знать, что во Христе иное дело — природа Его Божества, потому что Он есть единородный Сын Божий; и иное дело — человеческая природа, которую Он воспринял в последнее время согласно домостроительству. Ввиду этого сначала должно разсмотреть, что же такое единородный Сын Божий. Известно, что Он называется многими и различными именами, смотря по обстоятельствам и по понятиям называющих. Так Он называется Премудростью, как это мы встречаем в словах Соломона: «*Господь созда (creavit) Мя начало путий Своих в дела Своя,* (прежде, чем что-либо совершил) *прежде век основа Мя. В начале, прежде неже землю сотворити, и прежде неже бездны соделати, прежде неже произыти источником вод, прежде неже горам водрузитися, прежде же всех холмов раждает Мя*»[3].

[1] ὑπερδοξάζειν τὸν Ὑιόν — выражение Оригена in Ioan. 13, 25. Здесь говорится, что Спаситель и Святой Дух безмерно выше всех происшедших существ, но Отец настолько же или даже еще больше превосходит Сына, чем насколько Сын и Святой Дух превосходят прочие существа... Сын ни в чем не сравним с Отцем: οὐ συγκρίνεται κατ᾽ οὐδὲν τῷ Πατρί.

[2] Migne t. 12, col. 1284, 1164.

[3] Притч. 8, 22–25.

Называется Он и перворожденным, как говорит апостол: «*Иже есть ... перворожден всея твари*»[1]. И однако перворожденный не есть иной по природе, чем Премудрость, но один и тот же (с Нею). Наконец, апостол Павел говорит: «Христос Божия сила и Божия Премудрость»[2].

2. Однако, пусть никто не думает, что, называя Сына Премудростью Божией, мы признаем Его чем-то не субстанциальным, — будто мы, например, считаем Его не каким-либо разумным живым существом (animal), но некоторою вещью, которая может делать (людей) мудрыми и сообщаться умам тех, которые делаются восприимчивыми к свойствам и к пониманию ее. Итак, если однажды принято надлежащим образом, что единородный Сын Бога есть Премудрость Его, существующая субстанциально (substantialiter subsistentem), то, по моему мнению, наш разум уже не должен блуждать в догадках вроде той, не имеет ли самая ὑπόστασις, то есть субстанция (substantia) Сына, чего-либо телесного; ведь все телесное имеет или вид, или цвет, или величину, но какой же здравомыслящий человек будет искать цвет или величину размера в Премудрости как именно премудрости? Да и Бог Отец никогда, ни на один момент не мог, конечно, существовать, не рождая этой Премудрости; так должен думать и веровать всякий, кто только умеет благочестиво думать и мыслить о Боге. В самом деле, если допустим, что Бог родил к бытию Премудрость, прежде не существовавшую, то в данном случае выйдет, что Он или не мог родить Ее прежде, нежели родил, или мог, но не хотел родить. Но этого нельзя сказать о Боге: всем ясно, что то и другое предположение и нелепо, и нечестиво, в том и другом случае обнаруживается, что Бог или возвысился из состояния неспособности в состояние способности, или же — при предположении Его способности — Он медлил и откладывал родить Премудрость. Вот почему мы всегда признаем Бога Отцем единородного Сына Своего, от Него рожденного и от Него получающего бытие, однако без всякого начала, не только такого, которое может быть разделено на какие-либо временные протяжения, но и такого, какое обыкновенно созерцает один только

[1] Кол. 1, 15.

[2] 1 Кор. 1, 24 («...*Христа, Божию силу и Божию Премудрость*»).

ум (mens) сам в себе и которое усматривается, так сказать, чистою мыслью и духом (animo). Итак, должно веровать, что Премудрость рождена вне всякого начала, о каком только можно говорить или мыслить. — В этой самой ипостаси Премудрости (sapientiae subsistentia) находилась вся сила (virtus) и предначертание (deformatio) будущего творения — и того, что существует с самого начала мира (principialiter), и того, что происходит впоследствии (consequenter): все это было предначертано и расположено в Премудрости силою предведения. Ввиду этих-то творений, которые были как бы предуказаны и предначертаны в Самой Премудрости, Премудрость и говорит чрез Соломона о Себе Самой, что Она сотворена началом путей Божиих или, что то же, — содержит в Себе начала, или формы, или виды всего творения.

3. Итак, когда говорится, что Премудрость есть начало путей Божиих и что она сотворена, — это, по нашему пониманию, значит, что Премудрость предначертывает и содержит в Себе начала всей твари. Так же должно понимать и наименование Премудрости Словом Божиим, а именно: в том смысле, что Премудрость открывает всем прочим (существам), то есть всей твари, познание (rationem) тайн и всего сокровенного, содержащегося внутри (intra) Божией Премудрости; Она называется Словом потому, что служит как бы толкователем тайн духа (mentis). Поэтому мне представляется правильным изречение, написанное в «Деяниях Павла» [Actibus Pauli]: «Сей есть Слово, существо живое» [Hic est Verbum animal vivens]. Что касается Иоанна, то он говорит еще возвышеннее и прекраснее, когда в начале своего Евангелия дает собственное определение, что Слово есть Бог. Он так говорит: «*...и Бог бе Слово* (и) *Сей бе искони у* (apud) *Бога*»[1]. Но кто при этом приписывает начало Слову Божию или Премудрости Божией, тот, очевидно, простирает свое нечестие даже и на Самого нерожденного (ingenitum) Отца, так как тогда будет отрицать ту истину, что Он всегда был Отцем, и рождал Сына, и имел Премудрость во все предшествующие времена или века, словом, в продолжение всего того, что может быть как бы то ни было обозначено на человеческом языке.

[1] Ин. 1, 1–2 [Et Deus erat verbum, et hoc erat in initio apud Deum].

4. Этот Сын есть Истина и Жизнь всего существующего — и по справедливости. В самом деле, каким бы образом могли жить все сотворенные существа, как не благодаря только Жизни? Или как стояли бы они в истине, если бы не происходили от Истины? Или как могли бы быть разумными существами, если бы прежде них не существовало Слово или Разум? Или как они мудрствовали бы, если бы не было Премудрости? Но так как некоторым тварям предстояло отпасть от жизни и причинить самим себе смерть — именно самым отпадением от жизни (ибо смерть есть ничто иное, как отпадение от жизни) — и так как в то же время было бы, конечно, не последовательно, если бы однажды сотворенное Богом для жизни совершенно погибло, то ввиду этого прежде еще смерти должна была существовать такая сила, которая могла бы разрушить эту будущую смерть и быть воскресением. Это Воскресение и осуществилось в Господе и Спасителе нашем — именно то Воскресение, которое пребывало в Самой Премудрости Божией, и Слове, и в Жизни. Так как, далее, некоторым сотворенным существам, не восхотевшим навсегда остаться непреклонными, неизменными и пребывающими с одинаковым и спокойным равновесием в одних и тех же благах, предстояло впоследствии совратиться, измениться и ниспасть из своего состояния — вследствие того, конечно, что добро присуще им не по природе, то есть не субстанциально, но в качестве случайного свойства, — то ввиду этого Слово и Премудрость Божия и сделалась путем. Премудрость потому называется путем, что она приводит к Отцу приходящих через Нее. Итак, что мы сказали о Премудрости Божией — все это вполне можно применить и к наименованию Сына Божия Жизнью, Словом, Истиною, Воскресением, потому что все эти наименования взяты от дел и сил Его, и ни в одном из этих наименований даже самая поверхностная мысль не может разуметь ничего телесного, имеющего величину, или форму, или цвет. Сыны человеческие, видимые нами, или дети других животных соответствуют семени своих отцов или матерей, в чреве которых они образуются и питаются; от них они имеют все то, что приносят с собою при появлении на этот свет. Но сравнивать Бога Отца — в рождении единородного Сына Его и в даровании Ему бытия (in subsistentia) — с каким-либо родите-

лем из числа людей или других существ — и нечестиво, и беззаконно. Рождение Сына есть нечто исключительное и достойное Бога; для него нельзя найти никакого сравнения не только в вещах, но и в мысли, и в уме, так что человеческая мысль не может понять, каким образом нерожденный Бог делается Отцем единородного Сына. Ведь это рождение — вечное и непрерывающееся (sempiterna), наподобие того, как сияние рождается от света. Ибо Сын не есть Сын по усыновлению извне чрез Святаго Духа, но Сын по природе.

5. Однако мы должны посмотреть, каким образом сказанное подтверждается авторитетом Божественного Писания. Так апостол Павел говорит, что единородный Сын есть образ Бога невидимого и что Он есть перворожденный всей твари[1], а в послании к евреям пишет, что Он есть «*сияние славы и образ ипостаси Его*»[2]. Также в Премудрости, называемой Соломоновой, находим следующее изображение Премудрости Божией. Она есть «*пара* ... (vapor) *силы Божия и излияние* (ἀπόῤῥοια) *Вседержителя славы чистое: сего ради ничтоже осквернено на ню нападает. Сияние бо есть света присносущнаго и зерцало непорочно Божия действия, и образ благостыни Его*»[3]. Премудрость же, повторяем, имеет свое существование (subsistentiam) не иначе как в Том, Кто есть начало всего. От Него родилась всякая премудрость, потому что Он есть единственный Сын по природе и посему называется единородным.

6. Посмотрим, как нужно понимать также и то, что Сын называется образом Невидимого. Это для того, конечно, чтобы выяснить, в каком именно смысле Бог справедливо называется Отцем Своего Сына. И, прежде всего, разсмотрим, что люди обыкновенно называют образами. Иногда образом называется то, что обыкновенно изображается или высекается на каком-нибудь материале, то есть на дереве или на камне. Иногда же образом называется рожденный по отношению к родившему, именно когда черты родившего совершенно похожи на черты рожденного. В первом смысле, по моему мнению, образом можно назвать человека, сотворенного по образу и подобию Божию. Это обстоя-

[1] Кол. 1, 15.

[2] Евр. 1, 3.

[3] Прем. 7, 25–26.

тельнее мы и разсмотрим, когда будем, с помощью Божией, изъяснять относящееся сюда место из книги Бытия. Второе же значение образа приложимо к Сыну Божию, о Котором теперь идет речь, — ввиду того, что Он есть невидимый образ невидимого Бога, подобно тому, как Сиф, по историческому повествованию, есть образ Адама. В самом деле, написано так: «*...и роди* (Адам Сифа) ... *по образу своему и по виду своему*»[1]. Этот образ заключает в себе указание на единство природы и сущности (naturae ac substantiae) Отца и Сына. В самом деле, если все, что делает Отец, подобным же образом делает и Сын, то образ Отца в Сыне и запечатлевается именно в том, что Сын делает все так же, как Отец, от Которого Он рожден, как бы некоторое хотение (voluntas) Его, происходящее от мысли. И я думаю, что достаточно хотения Отца для осуществления того, чего хочет Отец, ибо в Своем желании Он пользуется, конечно, не иным каким-нибудь средством, но тем, какое указывается советом Его воли. Так именно и рождается от него ипостась (subsistentia) Сына. С этим, конечно, и должны согласиться, прежде всего, те, которые признают, что ничего нет не происшедшего (ingenitum), то есть не рожденного (innatum), кроме одного только Бога Отца. Впрочем, нужно остерегаться, чтобы не впасть в нелепые басни тех, которые выдумывают себе какие-то истечения, и при этом Божественную природу делят на части, и разделяют Бога Отца в Себе Самом, тогда как даже слегка подумать это относительно безтелесного существа — не только крайне нечестиво, но и до последней степени безразсудно, во всяком случае, совершенно не согласно с разумом — мыслить деление безтелесной природы по существу. Напротив, как воля происходит от ума, и при этом не отделяет от него никакой части, и сама не отделяется от него, подобным же образом — нужно думать — и Отец родил Сына, этот свой образ; следовательно, как Сам Он по природе невидим, так и образ родил невидимый. В самом деле, Сын есть Слово — и посему не должно мыслить в Нем ничего чувственного. Сын есть Премудрость, а в Премудрости нельзя мыслить ничего телесного. Он есть свет

[1] Быт. 5, 3 («*Поживе же Адам лет двесте тридесять и роди сына по виду своему и по образу своему, и нарече имя ему Сиф*»).

истинный, просвещающий всякого человека, грядущего в мир[1], но Он не имеет, конечно, ничего общего со светом этого солнца. Итак, Спаситель наш есть образ невидимого Бога Отца; по отношению к Самому Отцу Он есть истина; по отношению же к нам, которым Он открывает Отца, Он — образ, чрез Который мы познаем Отца, Которого не знает никто другой, кроме Сына, и знает еще тот, кому захочет открыть Его Сын[2]. Открывает же он Отца тогда, когда Сам служит предметом познания, потому что кто познал Его, тот познает и Отца, как об этом Он Сам говорит: «*Видевый Мене виде Отца*»[3].

7. Но так как мы привели изречение Павла, что Сын есть сияние славы Божией и образ ипостаси (substantiae) Его, то посмотрим, какая же мысль должна вытекать из этого изречения. «*Бог* — по Иоанну — *свет есть*»[4]. Итак, единородный Сын есть сияние этого света, освещающее всю тварь и происходящее от Него неотделимо наподобие того, как сияние происходит от света. Дело же света нужно понимать сообразно с вышеизложенными разсуждениями о том, в каком смысле Сын есть путь, приводящий к Отцу, в каком смысле Он есть Слово, изъясняющее и предлагающее разумной твари таинства премудрости и знания, в каком смысле Он — истина, и жизнь, и воскресение. Итак, чрез сияние познается и чувствуется, что такое есть самый свет[5]. Это сияние, которое для слабых и хрупких очей смертных (людей) представляется сравнительно удобовосприемлемым и мягким и мало-помалу как бы научает и подготовляет их к восприятию блеска самого света, удаляя от них все, что препятствует зрению, по слову Господа: «*...изми первее бервно из очесе твоего*»[6], — делает

[1] Ин. 1, 9.

[2] «Сын, Который есть образ невидимого Отца, в сравнении с Отцем не есть истина; но нам, не могущим воспринимать истину всемогущего Бога, Он кажется образом истины, потому что высота и величие Вышнего познается в Сыне некоторым образом ограниченно» — см. Иеронима «Письмо к Авиту».

[3] Ин. 14, 9.

[4] 1 Ин. 1, 5.

[5] «Бог Отец есть свет непостижимый. Христос в сравнении с Отцем есть слабое (perparvum) сияние, которое нам, по слабости нашей, кажется великим» — см. Иеронима «Письмо к Авиту».

[6] Лк. 6, 42.

их способными к восприятию славы света и становится, таким образом, как бы некоторым посредником между людьми и светом.

8. Но, по слову апостола, Он есть не только сияние Славы, но и отпечатленный образ сущности (substantiae) и даже ипостаси (subsistentiae) Его. Поэтому, мне кажется, не излишне обратить внимание на то, в каком смысле какая бы то ни было иная сущность (substantia) и ипостась (subsistentia), помимо самой сущности Бога, может быть названа образом Его? Сын Божий, Который называется Словом Божиим и Его Премудростию, Один только знает Отца и открывает Его тем, кому желает, то есть тем, которые могут сделаться способными к восприятию самого Слова и Премудрости. Итак смотри, не потому ли Он и может называться отпечатленным образом сущности (substantiae) и даже ипостаси (subsistiae) Его, что Он дает возможность чрез Себя Самого постигать и познавать Бога? Иными словами: не в том ли смысле Он может называться отпечатленным образом сущности (substantiae) Божией, что, будучи Премудростию, Он прежде всего в Самом Себе отображает (describit) все то, что желает открыть и прочим и на основании чего эти последние познают и постигают Бога? И чтобы еще понятнее было, в каком смысле Спаситель есть образ сущности (substantiae) и ипостаси (subsistentiae) Бога, мы воспользуемся примером, который, правда, не вполне и не в собственном смысле обозначает предмет, о каком идет речь, однако, кажется, приложим при выяснении, по крайней мере, того положения, что Сын Божий, будучи образом Божиим, уничижил Себя и чрез самое Свое уничижение старается показать нам полноту Божества. Допустим, например, что сделана статуя, которая по своей величине занимает весь круг земли и по своей громадности не доступна ничьему наблюдению; положим, что есть и другая статуя, по расположению членов и чертам лица, по виду и материалу во всем сходная с первой, но не таких громадных размеров[1]. Тогда люди, не могущие разсматривать и созерцать первую, огромную, статую, видя вторую, меньшую, могут признать,

[1] «Он приводит пример двух статуй, большей и меньшей: первая наполняет мир и, вследствие своей величины, как бы невидима, другая же доступна зрению; с первой статуей он сравнивает Отца, со второю — Сына» — см. Иеронима «Письмо Авиту».

что они видели ту статую, потому что меньшая статуя вовсе не отличается от большой очертаниями членов и лица, видом и материалом. Подобным образом и Сын Божий, уничижив Себя в Своем равенстве Отцу и указывая нам путь к познанию Его, делается отпечатленным образом сущности (substantiae) Его, дабы мы, не имевшие возможности видеть славу чудного света, присущую величию Божества Его, могли бы получить доступ к созерцанию Божественного света при виде сияния Его, благодаря тому, что Он делается для нас этим сиянием. Конечно, сравнение со статуями, заимствованное от материальных предметов, имеет приложение при объяснении того только, что Сын Божий, вселившись в малейшую форму человеческого тела, отобразил в Себе неизмеримое и невидимое величие Отца, вследствие сходства с делами и силою Его. Вот почему Он и говорил Своим ученикам: «*Видевый Мене виде Отца*»[1], «*Аз и Отец едино есма*»[2]. В этом же смысле нужно понимать также и слова: «*...во Мне Отец, и Аз в Нем*»[3].

9. Теперь посмотрим и то, как нужно понимать слова Премудрости Соломона, который так говорит о Премудрости: «Она есть пара (vapor) силы Божия, и излияние Вседержителя славы чистое, и сияние света присносущнаго, и зерцало непорочно Божия действия, или силы, и образ благостыни Его»[4]. По изображению Соломона Премудрости Божией присуще в частичном виде все то, что, по его определению, принадлежит Богу, а он упоминает о силе Божией, о славе, вечном свете, действии и благости. Он называет Премудрость паром, но не славы Всемогущего, и не вечного света, и не действия Отца, и не благости Его — потому что неприлично было приписать пар чему-нибудь из всего этого, — а вполне верно говорит, что Премудрость есть пар силы Божией. Итак, нужно представить себе ту силу Божию, которая составляет основу деятельности Бога, при помощи которой Он устрояет, содержит и управляет всем видимым и невидимым; это — та сила, которой достаточно для всех существ, о которых

---

[1] Ин. 14, 9.

[2] Ibid. 10, 30.

[3] Ibid. 10, 38.

[4] См. Прем. 7, 25–26.

промышляет Бог и к которым ко всем Он близок, как к одному. Именно от всей этой безмерно великой силы (происходит) испарение и, так сказать, мощь, сама имеющая свою собственную ипостась (subsistentia). Хотя эта мощь происходит от самой силы, как хотение от мысли, однако и самое хотение Божие становится тоже силою Божией. Таким образом происходит другая сила, существующая (subsistens) в своей особности (in sua proprietate), или, по выражению Писания, некоторое испарение первой, нерожденной силы Божией, от нее получающее свое бытие, — и нет времени, когда ее не было бы. В самом деле, если бы кто захотел сказать, что сначала она не существовала, а потом получила бытие (subsistentiam), то пусть скажет причину, почему Отец, давший ей существование, не сделал этого прежде? Если он укажет какое-нибудь начало, когда это испарение произошло от силы Божией, то мы снова спросим, почему же оно не произошло прежде этого, указанного им, начала; и так, постоянно спрашивая о предшествующем и простирая вопросы дальше и дальше, мы придем, наконец, к такой мысли: так как Бог всегда мог и хотел, то никогда не должно было и не могло даже существовать никакой причины тому, чтобы Бог не имел всегда того блага, которого Он хотел. Отсюда ясно, что этот пар силы Божией, не имеющий никакого начала, помимо Самого Бога, существовал всегда, и (для него) не могло быть никакого другого начала, кроме Самого Бога, от Которого он и существует, и рождается. Согласно же апостолу, который говорит, что «Христос есть Божия сила»[1], этот пар нужно признать не только паром силы Божией, но и силою от силы.

10. Разсмотрим еще слова: «Излияние славы Вседержителя чистейшее»; и, прежде всего, подумаем о том, что такое слава всемогущего Бога; а потом также размыслим и относительно того, что же такое излияние ее. Как никто не может быть отцом, если нет сына, и никто не может быть господином без владения, без раба, так и Бога нельзя назвать всемогущим, если нет существ, над которыми Он проявил бы власть; и поэтому для откровения Божественного всемогущества необходимо должно существовать все. Если же кто-нибудь подумает, что были когда-

[1] См. 1 Кор. 1, 24.

нибудь века, или протяжения времени, или что-нибудь другое в том же роде, когда сотворенное еще не было сотворено, то, без сомнения, он покажет этим, что в те века или протяжения времени Бог не был всемогущим и сделался всемогущим только впоследствии, когда явились существа, над которыми Он мог бы владычествовать. А это, в свою очередь, значило бы, что Бог испытал некоторое усовершенствование и от худшего состояния перешел к лучшему, так как быть всемогущим для Него, без сомнения, лучше, чем не быть таким[1]. Но не глупо ли думать, что Бог сначала не имел чего-нибудь такого, что иметь было достойно Бога, но получил это только потом путем некоторого усовершенствования? Если же нет такого времени, когда Бог не был бы всемогущим, то необходимо должно существовать и то, чрез что Он называется всемогущим: и Бог всегда имел то, над чем владычествовать и что подлежало управлению Его, как царя или главы. Впрочем, полнее мы будем разсуждать об этом в своем месте, когда будем вести речь о творениях Божиих; теперь же я считаю необходимым коснуться только вкратце этого вопроса по поводу того, что у нас идет теперь речь о Премудрости, именно о том, в каком смысле Премудрость есть чистейшее излияние славы Вседержителя. Так как Премудрость, которая есть Сын Божий, названа чистейшим излиянием славы Вседержителя, то кому-нибудь может показаться, что наименование Всемогущего в Боге первоначальнее рождения Премудрости, благодаря которому (рождению) Он называется Отцем. Но тот, кто думает так, пусть послушает, что возвещает Писание, когда говорит с совершеннейшею ясностию: «*Вся премудростию сотворил еси*»[2]; пусть научится также из Евангелия, где говорится, что *«вся Тем быша, и без Него ничтоже бысть»*[3] — из этого он поймет, что наименование Всемогущего в Боге не может быть древнее наименования

[1] «Разве не нелепо то предположение, что Бог (сначала) не имел чего-нибудь такого, что свойственно Ему и что стал Он иметь только впоследствии? Так как нет времени, когда Он не был бы Вседержителем, то, следовательно, всегда должно было существовать и то, чрез что Он есть Вседержитель и всегда было подчинено Ему все, состоящее под Его владычеством» — см. письмо императора Юстиниана к патриарху Константинопольскому Мине.

[2] Пс. 103, 24.

[3] Ин. 1, 3.

Отца, ибо Отец всемогущ чрез Сына. Но так как он упомянул о славе Всемогущего, а истечением этой славы служит Премудрость, то этим и дается понять, что Премудрость имеет участие во славе всемогущества, за которую Бог называется Вседержителем. Действительно, чрез Премудрость, которая есть Христос, Бог владычествует над всем — и не только по авторитету властителя, но и чрез добровольное повиновение подчиненных. А чтобы ты знал, что всемогущество Отца и Сына одно и то же, как один и тот же с Отцем (Сын) — Бог и Господь, ты послушай, что говорит Иоанн в Апокалипсисе: это «*...глаголет Господь, сый и иже бе и грядый, Вседержитель*»[1]. Но Кто этот *грядый*, как не Христос? И как никто не должен соблазняться при мысли, что Спаситель есть Бог, подобно Отцу, Который есть Бог, точно так же никто не должен соблазняться и в том случае, когда Сын Божий называется Вседержителем, подобно Отцу, Который точно так же называется Вседержителем. Таким образом, окажется истинным то, что Сам (Христос) говорит, обращаясь к Отцу: «*И Моя вся Твоя суть, и Твоя Моя: и прославихся в них*»[2]. Если же все, принадлежащее Отцу, принадлежит и Сыну и если в числе этого «всего» находится и Отчее всемогущество, то, без сомнения, и Единородный Сын должен быть всемогущим, дабы все, что имеет Отец, имел и Сын. И Я, говорит, «*прославихся в них*»[3]. Ибо «*...о имени Иисусове всяко колено поклонится небесных и земных и преисподних: и всяк язык исповесть, яко Господь Иисус в славу Бога Отца*»[4]. Итак, эта Премудрость, прославленная как излияние всемогущества или славы, есть чистое и светлое излияние славы Бога как всемогущего. Для лучшего же уразумения того, что такое слава всемогущества, прибавил еще следующее (соображение). Бог Отец всемогущ, потому что он содержит в Своей власти все: небо и землю, солнце, луну и звезды, и все, что на них. Но над всем этим Он владычествует чрез Слово Свое, так как «*о имени Иисусове всяко колено поклонится небесных и земных и преисподних*». Если же всякое колено преклоняется

[1] Апок. 1, 8.
[2] Ин. 17, 10.
[3] Ibid.
[4] Флп. 2, 10–11.

пред Иисусом, то, без сомнения, все подчинено Иисусу, и Сам Он владычествует над всем, и чрез Него уже все подчинено Отцу — именно подчинено все чрез Премудрость, то есть словом и разумом, а не насилием и принуждением. Таким образом, слава Иисуса заключается в том, что Он всем обладает, — и эта слава есть чистейшая и светлейшая слава всемогущества, потому что все подчинено (Ему) разумом и премудростью, а не силою и принуждением. Причем эта слава правильно называется чистейшею и светлейшею славою Премудрости в отличие от славы, именуемой так не в собственном смысле и не по достоинству. Правда, всякое изменяемое существо тоже прославляется делами справедливости и мудрости, но слава его не может быть истинною и светлейшею, потому что правда или мудрость составляют в нем случайное свойство, а все случайное может прекратиться. Премудрость же Божия, которая есть единородный Сын Божий, во всех отношениях несокрушима и неизменна, всякое добро пребывает в Ней субстанциально и измениться или извратиться, конечно, не может, поэтому слава Ее и называется чистою и истинною.

11. В-третьих, Премудрость называется сиянием вечного света. Значение этого наименования мы изложили выше, когда привели сравнение солнца и сияния его лучей и, по мере сил наших, показали, как нужно понимать это (сравнение). Ввиду этого здесь мы добавим только одно. Всегдашним или вечным в собственном смысле называется то, что не имеет начала бытия и никогда не может перестать быть тем, что оно есть. Это именно и указывается у Иоанна, когда он говорит: «*Бог свет есть...*»[1]. Премудрость же Божия есть сияние этого света, не просто света, но света безконечного. Следовательно, Она точно так же есть сияние вечное и сияние вечности. Если же это так, то отсюда, в свою очередь, ясно, что ипостась (subsistentia) Сына происходит (descendit) от Самого Отца — но не во времени (temporaliter), не от какого-либо иного начала, а именно от Самого Бога, как это мы и сказали.

12. Премудрость называется также чистым зеркалом ἐνεργείας, то есть действия Божия. Но сначала нужно определить, что

[1] 1 Ин. 1, 5.

такое действие силы Божией? Это, так сказать, некоторая мощь (vigor), посредством которой действует Отец или в том случае, когда творит, или когда промышляет, или когда судит, или же когда все располагает и распределяет в свое время. Итак, подобно тому, как изображение человека, смотрящегося в зеркало, с полнейшею точностью отражает все движения и действия, производимые этим человеком, — подобно этому и Премудрость желает дать о Себе именно такое же понятие, когда называет Себя чистым зеркалом действия и силы Отца. В этом смысле и Господь Иисус Христос, Который есть Премудрость Божия, возвещает Сам о Себе: «Дела, которыя творит Отец, творит и Сын подобным же образом»[1]. И еще говорит: «*Не может Сын творити о Себе ничесоже, аще не еже видит Отца творяща*»[2]. Итак, Сын совершенно ничем не обособляется и не отличается от Отца, и дело Сына не есть иное, нежели дело Отца, но у Них, так сказать, одно и то же движение во всем. Вот почему Премудрость и назвала Себя чистым зеркалом — это затем, чтобы устранить таким образом всякую мысль о неподобии (dissimilitudo) Сына с Отцем. Впрочем, некоторые указывают на пример ученика, уподобляющегося и подражающего учителю, и говорят, что таким же образом и Сын осуществляет в телесной материи то, что сначала было образовано Отцем в духовных сущностях. Но, спрашивается, будет ли это согласно с Евангелием, где говорится, что Сын делает не подобное, но то же самое подобным образом?

13. Остается разсмотреть еще, что такое образ благости Его? В этом наименовании, я думаю, можно разуметь то же самое, что сказали мы выше относительно образа, отражающегося в зеркале[3]. Первоначальная (principalis) благость есть, без сомнения, та, от которой родился Сын. Но Он во всем есть образ Отца; следовательно, по справедливости должен быть назван и образом бла-

---

[1] См. Ин. 5, 19.

[2] Ibid.

[3] «Итак, я думаю, что и о Спасителе прекрасно можно сказать, что Он есть образ благости Божией, но не само благо. Может быть, и Сын благ, но не просто благ. Сын есть образ Бога (τοῦ Θεοῦ), и потому Он — Бог (Θεός), но не тот Бог, о котором Сам Христос говорит: «*Да знают Тебе, единаго истиннаго Бога*» [Ин. 17, 3]. Точно так же (Сын) есть образ благости, но благ не неизменно (ἀπαραλλάκτως), как Отец» — см. письмо Юстиниана.

гости Его. Действительно, в Сыне пребывает не иная какая-нибудь, вторая, благость, помимо той, которая существует в Отце. Посему Сам Спаситель правильно говорит в Евангелии: «*Никтоже благ, токмо един Бог* Отец»[1]. Это значит, что в Сыне — не иная благость, но та же самая, которая и в Отце, следовательно, Сын правильно называется образом этой благости[2], потому что Он происходит не от иного (aliunde), а именно от этой первоначальной благости, и в Сыне благость не иная, чем в Отце, и нет никакого несходства или разстояния между благостью в Отце и в Сыне. Вот почему не должно усматривать никакого богохульства в словах «*никтоже благ, токмо един Бог* Отец». Этими словами вовсе не отрицается благость Христа или Святаго Духа. Они означают только то, что первоначальную благость, как сказали мы выше, должно мыслить в Боге Отце и что Сын, рождаясь, и Дух Святой, исходя (procedens), без сомнения, заимствуют природу благости, присущей тому источнику, из которого рожден Сын и исходит Святой Дух. Если же в Писании называется благом что-нибудь другое, например, ангел, человек, раб, сокровище, доброе сердце, хорошее дерево, то все эти предметы называются благими не в собственном смысле, так как они содержат в себе благость случайную, а не субстанциальную.

Что касается всех других наименований Сына Божия, каковы, например: свет истинный, жертва, правда, освящение, искупление и другие, то собрать их все вместе, а, равным образом, объяснить, почему Он называется каждым из этих имен, это дело, конечно, трудное и требует особого сочинения и времени. Вот почему, довольствуясь только тем, что мы обсудили выше, обратимся далее к последующим разсуждениям.

Примечания

1) Глава вторая, § 1. Срвн. in Ioan. 1, 23. Некоторые еретики считали собственным именем Сына Божия только Λόγος: пони-

[1] *Nemo bonus nisi unus Deus* Pater — Мк. 10, 18; Лк. 18, 19.

[2] «Бога Отца всемогущего (Ориген) называет благим и (Богом) совершенной благости; Сын же, по его мнению, не благ, но есть только некоторое веяние и образ благости, так что Он не может называться благим безусловно, но с приложением: Пастырь благий...» — см. письмо Иеронима к Авиту.

мая это наименование в смысле звука, они отрицали ипостасность Сына. В противовес этим еретикам Ориген настаивает на необходимости анализа всех имен Сына Божия для составления правильного понятия о Нем. Такой анализ он делает в первом томе комментария на апостола и евангелиста Иоанна (11, 20–42). Вторая глава первой книги сочинения «О началах» сжато и с пропусками излагает содержание этого тома.

2) Глава вторая, § 2. Здесь имеются в виду монархиане. Ориген не раз упоминает о них и в других своих сочинениях. In Ioan. 1, 23, 39, 42; 2, 2, 6; 10, 21; in Ierem. 19, 1; C. Cels. 8, 12 (срвн. in Genes.[1] fragm. ap Migne t. 12, col. 109); in Matth. 17, 14; in Tit. fragm. (M. t. 14, col. 1394); in Roman. 8, 5; in Numer. Hom. 12, 1; in Luc. Hom. 25.

3) Глава вторая, § 2. О безтелесности Сына Божия. Срвн. «О началах») 1, 2, 6 (и соотв. примечание); 4, 28 греч. фрагм. in Ioan. 1, 39 (Σοφία — ἀσώματος ὑπόστασις); срвн. ibid., 20, 16; 19, 5 и мн. др.; C. Cels. 6, 71.

Сын рождается от Отца безначально. Срвн. 1, 2, 4 (и соотв. прим.); 1, 2, 9. Подлинность этого места не подлежит сомнению: см. «О началах» 4, 28 и фрагм. из соч. св. Афанасия *Об определ. Никейск. Соб.* гл. 27. Точно так же Ориген учит о рождении Сына и в других своих сочинениях. In Genes. fragm.[2]: «Бог не начинал быть Отцем. Он не испытывал никакого препятствия к этому, как люди, становящиеся отцами, испытывают препятствие почему-нибудь быть отцами. Ведь если Бог всегда совершенен, и Ему присуща сила быть Отцем, и быть Отцем столь великого Сына для Него есть благо, то зачем Он стал бы медлить и лишать Себя этого блага? Почему Ему не сделаться бы тотчас же Отцем Сына? — Конечно, то же самое нужно сказать и о Святом Духе». — Praefat. ad comment. in Ioan.[3] Иоанн возвещает, что «вечное Слово Божие совечно Родившему: «*В начале бе Слово...*» (Ин. 1, 1). То, что было в начале, равносильно тому, что было всегда, потому что если оно было в начале, то когда же его не было? — «...*И Слово бе к Богу...*». Опять говорит «*бе*» — ради богохульству-

[1] Схолия на Быт. 11, 1.

[2] Euseb. Contra Marcell. 1, 4. Migne 24, 760.

[3] См. Redeppening. Origenes B. 2, Bonn, 1846; S. 469–472.

ющих, что Слово не было в начале. — Говорит: «*Сей* (*бе искони к Богу*)». Кто «*Сей*»? Слово, сущее в начале, сущее у Бога, Бог. Это (Слово) в начале, то есть всегда было у Бога, у Своего Отца. Как слова «*в начале*» указывают на вечность, так и слова «*Сей бе искони к Богу*» указывают на совечность. Но евангелист говорит это не с тою целью, чтобы представить Сына не имеющим причины, но чтобы показать, что Он вечно сосуществует Виновнику (Своего бытия). — «*Вся Тем быша, и без Него ничтоже бысть, еже бысть*». Сказав: «*Сей бе искони к Богу*», он прибавил: «*вся Тем быша...*», и, таким образом, *Ему* чрез указательное местоимение «*Сей*» противопоставил «*все*» и выражению «*бе* (ἦν) *искони*» (противопоставил) выражение «*быша* (ἐγένετο)», — это потому, что «*Слово*» не производило (ἐγένετο), так как Оно было в начале у Бога, а *все* произошло, так как, не имея бытия, получило его».

In Ioan. 2, 1: «По отношению к людям, которые прежде не вмещали пришествия Слова, Сына Божия, Слово происходит (γί νεται); по отношению же к Богу Оно не происходит, как не бывшее у Него прежде; но так как Слово всегда пребывает с Отцем, то говорится: «*...и Слово бе* (ἦν) *к Богу*», потому что Оно не произошло (ἐγένετο) у Бога. Выражение «*бе* (ἦν)» указывает, что Слово было в начале и было у Бога, не отделяясь от (Своего) начала и не оставляя Отца; это выражение показывает, что Слово не перешло от небытия в начале к тому, чтобы быть в начале, и к тому, чтобы быть у Бога, не перешло от прежнего состояния, когда Оно не было у Бога. Но прежде всякого времени и века «*в начале бе Слово и Слово бе к Богу*» и пр. In Ioan. 1, 32: «Нельзя найти ни начала, ни дня происхождения Сына». Срвн. 2, 4.

C. Cels. 8, 12: «Мы не почитаем человека, явившегося в недавнее время, а раньше не существовавшего, потому что мы верим словам Его: «*Прежде даже Авраам не бысть, Аз есмь*» (Ин. 8, 58) и «*Аз есмь ... истина*» (Ин. 14, 6)».

Срвн. in Hebr. (fragm. ex Apol. Pamphili[1]); in Reg. hom. 1, 13 (coeternitas Unigeniti Deo); in Luc. 28, 1 (Divinitas filii non subjacet exordio).

По словам историка Сократа[2], «Ориген повсюду исповедует Сына совечным Отцу».

[1] Migne t. 14, col. 1307.

[2] Ц. Ист. 7, 6.

4) Глава вторая, § 2. Наименование Сына Премудростью в таком же смысле объясняется in Ioan. 1, 22, 34, 39, 42; 2, 12; 2, 6; 19, 5; C. Cels. 6, 64; in Math. 17, 14. Это наименование в понимании Оригена равносильно обычному у апологетов наименованию Λόγος ἐνδι άθετος. Срвн. 1, 2, 4 и соотв примечание.

5) Глава вторая, § 3. Значение имени *Слово* также объясняется in Ioan. 1, 22. Сын называется Словом по сообщению разумным существам созерцательного знания (τεθεωρημένων) или (in Ioan. 1, 42) тайн Своего Отца. Это наименование в понимании Оригена соответствует древнему термину: Λόγος προορικός. Срвн. 1, 2, 4 и соотв. примечание.

6) Глава вторая, § 3. Указав сначала значение имени *Слово*, Ориген затем утверждает личное бытие Слова: по его мнению, ипостасность Слова указывается самим понятием о Слове как толкователе таин Божиих. Таков смысл свидетельства Деяний Павла. Срвн. in Ioan. 1, 23; in Ierem. hom. 19, 1 (Λόγος ζῶν), in Ioan. 13, 25 (ἔμψυχος Λόγος); срвн. 1, 2, 2 и соответствующее примечание.

7) Глава вторая, § 3. Деяния Павла упоминает Евсевий[1] как книгу апокрифическую.

8) Глава вторая, § 3. О Божестве Сына Божия в сочинениях Оригена безчисленное множество свидетельств. Например, Ориген особенно хвалит Евангелие от Иоанна потому, что «ни один евангелист не изобразил Божество Сына так ясно, как Иоанн» (in Ioan. 1, 6). Ближайшую параллель с сочинением «О началах», 1, 2, 3 представляют: предисловие к комм. на Иоанна (см. примечание 3 к настоящей главе); in Ioan. 1, 2, 23, 30 (Θεός Λόγος); in Ierem. 19, 1 (то же). В сочинении «Против Цельса» Ориген постоянно называет Сына Божия или Иисуса Христа Θεός, ἀθάνατος Θεός, ὁ ἀρχῆθεν Θεός и пр. (C. Cels. 8, 6, 12; 4, 18; 4, 15; 3, 41 и мн. др.). См. 1, 2, 13 и примеч.

9) Глава вторая, § 4. Сын есть жизнь — срвн. in Ioan. 1, 28, 25; 2, 11, 12; Сын есть истина — срвн. in Ioan. 1, 27; 2, 4, 20, 22 и мн. др.

10) Глава вторая, § 4. Сын сообщает тварям разум и потому называется Словом. Срвн. in Ioan. 1, 42; 2, 2, 3, 4. Это объяснение

---

[1] Ц. Ист. 3, 3 и 25.

имени *Слово* не отличается существенно от того, какое дано выше (1, 2, 3): по тому и другому толкованию имя *Слово* указывает на деятельность Сына в откровении истины разумным существам. — Напротив, объяснение имени *Премудрость*, представленное в этом параграфе, отлично от того, какое дано в 1, 2, 2. Здесь это наименование толкуется почти одинаково с Λόγος (Λόγος προφορικός; срвн. in Ioan. 1, 22; 39)[1], тогда как раньше оно было объяснено в смысле «носителя Божественных мыслей» (Λόγος ἐνδιάθετος). Таким образом, Ориген не выдерживает строго различия в понимании имен Σοφία и Λόγος. Терминов Λόγος ἐνδιάθετος и Λόγος προφορικός в приложении к Сыну Ориген не употребляет.

11) Глава вторая, § 4. Сын — Воскресение, срвн. in Ioan. 1, 25, 42.

12) Глава вторая, § 4. Срвн. 1, 2, 11. Мысль о непрерывающемся, всегдашнем, вечном рождении Сына — подлинная мысль Оригена. In Ioan. 1, 32. Высокое достоинство Сына обнаруживается особенно ясно, когда Бог говорит к Нему: *«Сын Мой еси Ты, Аз днесь родих Тя»*[2]. «У Бога всегда днесь. У Него нет вечера, нет, думаю я, и утра, но время, равное нерожденной и вечной Его жизни, служит для Него, так сказать, настоящим днем (ἡμέρα σήμερον), в котором и рожден Сын, так что начала или дня происхождения Его нельзя найти».

In Ierem. hom. 9, 4. «Несчастен тот, кто всегда рождается от диавола (то есть грешит); напротив, блажен тот, кто всегда рождается от Бога. Я не говорю, что праведник однажды родился от Бога, но — рождается всегда, при каждом добром деле, в котором Бог рождает праведника. Я обращу твое внимание на Спасителя. Ведь нельзя сказать, что Отец однажды родил Сына и потом, после происхождения Его, оставил Его; но Отец всегда рождает Его (ἀει γεννᾶται Αὐτόν). Подобным образом нужно думать и о праведнике. Посмотрим, кто есть наш Спаситель. Он есть сияние славы. Но сияние славы не родилось однажды, так что потом уже не рождается; пока существует свет, производящий сияние,

---

[1] 1, 39; Ἕκαστος τῶν σοφῶν, καθ᾽ ὅσον χωρεῖ σοφίας, τοσοῦτον μετέχει Χριστοῦ, καθὸ Σοφία ἐστίν.

[2] Пс. 2, 7.

до тех пор рождается сияние славы Божией. Далее, Спаситель наш есть Премудрость Божия; Премудрость же есть сияние вечного света. Итак, Спаситель всегда рождается (ἀει γεννᾶται) и потому говорит: «*...прежде... всех холмов раждает* (γεννᾶ) *Мя*»[1], но не «прежде всех холмов родил (γεγέννηκε) Меня». Спаситель всегда рождается от Отца. Так и ты: если имеешь дух усыновления, то Бог всегда рождает тебя — при каждом деле, при каждом помышлении...»

13) Глава вторая, § 4. Срвн. 1, 2, 5. Сын Божий — Сын не по усыновлению, но по природе. — In Ioan. 2, 6: ...μόνου τοῦ Μονογενοῦς φύσει Ὑιοῦ ἀρχῆθεν τυγχάνοντος (см. примечание 5 к Введению). — Срвн. in Ioan. t. 2, fragm. ex Apol. Pamph.[2] Ibid., t. 5, fragm. ex. Apol. Pamph.[3] In Psalm. 135 vers. 2[4]: Σωτὴρ οὐ κατὰ μετουσί αν, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν ἐστὶ Θεός. Уверение Епифания («Против ересей» 64, 4), что Ориген считал Сына Божия Сыном по благодати, ошибочно.

14) Глава вторая, § 6. Отличительной чертой образа в первом смысле (в противоположность образу во втором смысле) служит неполное сходство его с первообразом. Эта отличительная черта яснее указывается in Matth. 10, 11. Картины, статуи и восковые фигуры не вполне сходны с изображаемыми предметами: картины дают плоское цветное изображение, не воспроизводя углублений и выпуклостей; статуи воспроизводят углубления и выпуклости, но не воспроизводят цвета предметов; восковые фигуры представляют рельефные цветные изображения, но не отображают внутренней стороны предметов. Последний недостаток присущ всем указанным изображениям.

15) Глава вторая, § 6. О человеке, как образе Божием, см. примечание 3 к главе первой. О создании человека по образу Божию говорится в Быт. 1, 26—27. Комментарий Оригена на Бытие, где было объяснено это место, потерян. Можно думать, что указанные стихи Бытия толковались (приблизительно) в пятом томе комментария, потому что в третьем томе, как видно из сохранив-

---

[1] Притч. 8, 25.

[2] Migne t. 14, col. 185.

[3] Ibid., col. 195—196.

[4] Fragm. Migne t. 12, col. 1656.

шихся фрагментов, объяснялись 12—16 стихи первой главы, а в девятом томе, по свидетельству историка Сократа[1], Ориген толковал конец второй главы Бытия (о создании жены). На основании этих данных можно думать, что до написания второй главы сочинения «О началах» Ориген составил не больше четырех томов своего комментария на Бытие.

16) Глава вторая, § 6. «Этот образ заключает в себе указание на единство природы и сущности». Эти слова должно относить не к Богу и Сыну Божию (как этого требует руфинов перевод), но к Адаму и Сифу. 1) Ориген решительно отрицает мысль о рождении Сына из существа Отца и о единосущии Сына с Отцем. Так, in Ioan. 20, 16 он говорит, что учение о рождении Сына из существа Отца ведет к представлению о количественном делении Отчего существа (срвн. «О началах», 4, 28) и о телесности Отца и Сына. — In Ioan. 13, 25 Ориген отвергает мысль Гераклеона (еретика) о единосущии духовных людей (пневматиков) с Богом и утверждает, что даже Сын, превосходящий все твари существом (οὐσία), достоинством, силою и божественностью, ни в чем не сравним с Отцем, который превосходит Его и Святаго Духа настолько же или еще больше, чем насколько Сын и Святой Дух превосходят все другие существа. — Таким образом, понимаемое грубо учение о единосущии, по мнению Оригена, ведет к ложному представлению о существе Божием как делимом и телесном; понимаемое же духовно и возвышенно оно предполагает такое равенство между существами, какого нельзя допускать между Сыном и Отцем так же, как между людьми и Богом. В первом случае это учение ведет к недостойному низменному понятию о Боге; в последнем — приводит к тому, что Ориген называет ὑπερδοξάζειν τὸν Ὑιόν, — к чрезмерному возвеличению Сына. 2) Напротив, Адама и Сифа Ориген вполне мог назвать единосущными: in Ioan. 2, 20 он говорит, что тела и души разных людей, а также природа людей и прочих разумных тварей — не ἑτέρας οὐσίας, но — οὐσία ἡ αὐτή. Людей он называет даже ὁμοούσιοι. 3) Контекст шестого параграфа ясно показывает, что слова о единстве природы и сущности нельзя относить к Богу и Сыну Божию. Непосредственно за этими словами Ориген говo-

[1] Ц. Ист. 3, 7.

рит, что единство Отца и Сына как образа и первообраза состоит в *тождестве Их деятельности*. Это именно и есть истинная мысль Оригена. Срвн. in Ioan. 13, 36. Сын творит волю Отца, «так что воля Божия, как она существует в воле Сына, не отлична от воли Отца, и в Них уже не две воли, но одна воля. По причине этого единства воли сын говорит: «*Аз и Отец едино есма*» (Ин. 10, 30). Это единство воли делает Сына совершенным исполнителем воли Божией: «Только один Сын может вместить всю волю Отца, почему Он и есть образ Его». — Срвн. C. Celsum 8, 12. На упрек Цельса, что христиане поклоняются не только единому Богу, но еще и Христу, Ориген отвечает указанием (не на единство Существа Божественных Лиц, но) на тождество воли Отца и Сына: «Мы чтим Отца Истины и Сына — Истину, Двух по ипостаси, но Одного по единомыслию, по согласию и тождеству воли, так что видевший Сына, сияние славы и образ ипостаси Божией, видел в Нем как в образе Божием Бога».

Но если слова о единстве существа и природы относятся к Адаму и Сифу, а не к Богу и Сыну Божию, то, очевидно, последующие слова параграфа шестого (о тождестве деятельности Отца и Сына) представляют собою не пояснение предшествующих, а, скорее, противоположение им. Сын Божий есть образ Отца, как Сиф есть образ Адама. Но это подобие нельзя понимать в точном смысле. Сиф есть образ Адама потому, что имеет одну (одинаковую) природу и сущность со своим отцом. Сын же Божий есть образ Отца по тождеству деятельности Его с деятельностью Отца. Основание такого различия кроется в том, что Сын Божий есть *невидимый* образ *невидимого* Бога. — Очевидно, здесь, подобно in Ioan. 20, 16, Ориген старается устранить мысль о телесности и телесных отношениях Божественных Лиц. Такое понимание данного места подтверждается и дальнейшим разсуждением Оригена о духовном рождении Сына.

17) Глава вторая, § 6. — Сын рожден от Отца, как хотение происходит от мысли. — Это сравнение имеет целью уяснить духовный характер рождения Сына. Срвн. in Ioan. t. 2 (fragm. ex apolog. Pamphili[1]). «Единородный рожден из самого ума Отца, как хотение рождается от мысли. Ибо Божественная природа, то есть

[1] Migne t. 14, col. 183.

природа нерожденного Отца, неделима и потому нельзя думать, что Сын родился через уменьшение или разделение существа Отца. Но назовем ли мы Бога умом, или сердцем, или чувством — Он, пребывая чуждым всяческих пространственных движений, сделался Отцем Слова, производя отрасль воли (germen voluntaris)».

18) Глава вторая, § 6. «Достаточно хотения Отца ... Так рождается и Сын...» Срвн. «О началах», 4, 28 и 30 (фрагмент Юстиниана). 1, 3, 3. — Ориген признает волю Бога общим источником бытия всех существ, происходящих от Бога. Таким образом, он, несомненно, сглаживает различие между творением и рождением, сближает то и другое. Но, тем не менее, фрагмент Юстиниана нельзя считать точным комментарием к разсматриваемому месту шестого параграфа. В этом месте учение о рождении Сына выясняется не всесторонне: Ориген доказывает здесь только нематериальность, духовность этого рождения; и именно с этою целию он говорит о воле Божией, как источнике бытия всех существ, кроме Самого нерожденного Бога. По мысли Оригена, Отец рождает Сына не через выделение Его из Своего существа, но чисто — духовным актом воли. Отличается ли рождение Сына по воле Отца от творения прочих существ волею Бога, об этом Ориген не спрашивает и не разсуждает в данном месте. Поэтому в шестом параграфе нельзя видеть учения о тварности Сына.

19) Глава вторая, § 6. Ничего нет не происшедшего или не рожденного, кроме Бога Отца. Срвн. «О началах», 4, 26 (фрагм. Юстиниана); in Ioan. 2, 2 (ὁ Θεὸς ἀγένητος, τῶν ὅλων αἴτιος); ibid., 2, 6 (ἀγένητον μηδὲν ἕτερον τοῦ Πατρὸς εἶναι — см. примечание 5 ко Введению).

20) Глава вторая, § 6. Нужно остерегаться, чтобы не впасть в басни... (рождение Сына безтелесно). Срвн. «О началах», 4, 28.

Рождаясь от Отца безтелесно, Сын не отделяется от Него. Срвн. «О началах», 1, 2, 7.

In Matth. 13, 19: ἀχώριστός ἐστι τοῦ Ὑιοῦ ὁ Πατήρ — Отец неотделим от Сына. — In Ioan. 20, 16: «Сын Божий снишел и пришел к нам и сделался как бы вне пославшего Его, хотя Отец никоим образом не оставил Его одного, но находится вместе с Ним и в Нем, как и Сам Сын — в Отце». Срвн. in Ierem. hom. 9, 4 (см. выше примечание 12); C. Celsum 4, 5.

21) Глава вторая, § 6 (фрагмент Иеронима). В письме Юстиниана есть такие слова: «Итак, мы, созданные по образу, имеем в Сыне первообраз, как бы истину всех находящихся в нас добрых образов. А Сын по отношению к Отцу, Который есть истина, — то же, что мы по отношению к Нему Самому». На александрийском и иерусалимском соборах (399 г.) Оригена обвиняли за то, что в сочинении «О началах» он сказал, что «Сын в сравнении с нами есть истина, в сравнении же с Отцем — ложь». — Впоследствии анонимный апологет (V в.), книгу которого читал патриарх Фотий[1], защищал Оригена, между прочим, от обвинения в том, что он учил, ὅτι ἡ εἰκὼν τοῦ Θεοῦ, ὡς πρὸς ἐκεῖνον, οὗ ἐστιν εἰκών, καθ' ὁ εἰκών, οὐκ ἐστιν ἀλήθεια. — Блаженный Августин («О ересях», 43) говорит: «Кроме того, Ориген говорит, что Сын Божий по сравнению со святыми есть истина, в сравнении же с Отцем — ложь»[2].

Выражение соборов и Августина: «Сын есть ложь» представляет собою очевидное искажение и слов, и мысли Оригена. В рассматриваемом месте истине (ἀλήθεια) противополагается не ложь (ψεῦδος), но образ (εἰκών), и потому истина означает здесь то же, что первообраз (πρωτότυπον).

Насколько можно судить по всем приведенным цитатам, мысль Оригена такова. Как выяснено раньше, Сын есть образ невидимого Бога, как Своего первообраза. Но, в свою очередь, Сын служит первообразом для людей, которые сотворены по образу этого образа Божия (срвн. C. Cels. 6, 63: εἰκὼν μὲν τοῦ Θεοῦ ὁ Πρωτότοκος πάσης κτίσεως..., κατ' εἰκώνα δὲ τοῦ Θεοῦ ὁ ἄνθρωπος πεποίηται). В силу такого посредствующего положения природы Сына между природою Бога и тварей Сын служит посредником для людей в деле Богопознания. Люди не могут знать всемогущего Бога непосредственно, но познают Его в Сыне, потому что Он в Себе Самом отображает высоту и величие Вышнего как бы в ограниченном виде. Таким образом, Сын называется образом Бога невидимого не только по Своей природе (точней — по единству деятельности Его с деятельностью Отца и в силу духовного рождения от Него), но и потому, что Он служит посредником в откровении Бога тварям.

[1] Biblioth. cod. 117.

[2] См. Болотов, стр. 356.

Последняя фраза Иеронимова фрагмента имеет субординацианистический оттенок, который можно признать подлинным. Ориген склонен был видеть выражение неравенства Сына с Отцем в том, что именно Сын является Богом откровения, тогда как Сам Отец не доступен созерцанию тварей. См. «О началах», 1, 1, 7 и примечание 23 к настоящей главе.

22) Глава вторая, § 6. Этот параграф значительно переработан Руфином. В общем виде можно воспроизвести смысл его так. — Посредством анализа наименования «образ Бога невидимого» требуется определить взаимное отношение Отца и Сына и уяснить, что Бог справедливо называется Отцем Своего Сына. — Образ бывает двоякий: отдаленный (живописный или гравированный) и близкий (сын — образ отца). Человек по отношению к Богу — отдаленный образ, Сын же Божий по отношению к Отцу — образ близкий, как Сиф по отношению к своему отцу Адаму. Но Адам справедливо называется отцом Сифа, потому что: а) Сиф есть образ Адама, будучи одной природы и сущности с ним; б) Адам же родил Сифа. И Бог справедливо называется Отцем Своего Сына, потому что: а) Сын есть образ Отца; б) Отец же родил Сына. Однако полного сходства между отношением Адама к Сифу и Бога Отца к Сыну нет. Сиф есть образ Адама по единству (сходству, равенству) своей природы и существа с природою отца. Сын же Божий есть *невидимый* образ *невидимого* Бога, и единство Его с Отцем состоит в духовном единстве воли и деятельности. Так же и рождение Сына Божия не телесное, как у людей, но — чисто духовное. Он рождается, как хотение от мысли, без всякого деления Отчей сущности, в силу чисто духовного акта Божественной воли. Таким образом, Бог поистине есть Отец Своего Сына. — Наименование «образ Бога невидимого» указывает не только на отношение Сына к Богу, но и на отношение Его к людям. Будучи образом Своего Первообраза — Отца, Сын, в свою очередь, служит первообразом для людей и посредником для них в деле Богопознания: в Нем, как в образе, люди познают непостижимого Бога.

23) Глава вторая, § 7. Сын называется сиянием славы Божией потому, что чрез Него слабые смертные познают славу света — Бога. Можно думать, что эта мысль выражена Руфином в значи-

тельно смягченном виде. Срвн. in Ioan. 13, 25. При всем Своем величии и превосходстве над тварями Сын «ни в чем не сравним с Отцем, ибо Он есть образ благости Его и сияние не Бога, но славы Его и вечного света Его». Чем именно отличается Сын как сияние света от самого света, об этом Ориген разсуждает in Ioan. 2, 18. «Если и Бог, и Сын называются светом, то это не значит, что Отец не отличается по существу (τῇ οὐσίᾳ μὴ διεστηκέναι) от Сына (то есть имеет одинаковое существо, равен Сыну по Своей природе). Напротив, кто изследует более тщательно и выражается более здраво, тот скажет, что не одно и то же — свет, светящий (являющийся) во тьме, но не объемлемый ею, и свет, в котором вовсе нет тьмы. Свет, светящий во тьме, как бы приближается (ἐπέρχεται) ко тьме и, испытывая преследования и, так сказать, козни от нее, не объемлется ею. Свет же, в котором нет никакой тьмы — и не светит во тьме, и совершенно не (οὔτε τὴν ἀρχήν) преследуется ею, дабы потом быть как бы записанным в число победителей, потому что тьма, преследовавшая его, не объяла его».

Но, разсуждает дальше Ориген[1], Спаситель наш совершенно безгрешен. Нельзя ли и Его назвать светом, в котором нет никакой тьмы? «Отчасти мы уже представили различие выше. Но (теперь) прибавим более смело следующее. Если Христа, не знающего греха, Бог сделал за нас грехом, то уже нельзя сказать о Нем, что в Нем нет никакой тьмы. Хотя, приняв подобие плоти греха, Иисус осудил грех, однако не совсем здраво будет сказать о Нем, что в Нем нет никакой тьмы. Прибавим еще, что Он взял на Себя немощи наши, понес болезни наши, немощи души и болезни человека, сокровенного в нашем сердце. Но никто да не заподозрит нас, будто мы говорим это по непочтению ко Христу Божию. В каком смысле один только Отец имеет безсмертие — так как Господь наш по человечеству принял смерть за нас, — в таком же смысле в одном только Отце нет никакой тьмы, так как Христос, ради благодеяния людям, принял на Себя нашу тьму, чтобы силою Своею разрушить нашу смерть».

Из этих двух цитат видно, что Сын, по Оригену, есть свет, меньший Отца, не только κατ᾽ οἰκονομίαν (in Ioan. 2, 21), но и κατ᾽

[1] Ibid. 2, 21.

οὐσίαν (2, 18). Отец по природе Своей выше того, чтобы бороться со тьмою и одерживать над нею победы непосредственно. Подобным же образом нужно понимать и «О началах», 1, 2, 7.

24) Глава вторая, § 8. Срвн. in Ioan. 32, 18. «В Слове, Которое есть Бог и образ Бога невидимого, созерцается родивший Его Отец, так как взирающий на образ невидимого Бога тотчас же может видеть первообраз этого образа — Отца».

25) Глава вторая, § 8. Пример двух статуй Руфин применяет к воплотившемуся Сыну Божию в отношении Его к Богу и к людям. Но контекст не оправдывает такого понимания этого сравнения. И в этом параграфе, и во всей второй главе речь идет о Сыне Божием, а не об Иисусе Христе (см. 1, 2, 1). Впрочем, если даже согласиться с пониманием Руфина, то в основе сравнения, взятого Оригеном, все-таки необходимо будет предположить мысль о неравенстве Сына с Отцем: Сын потому умаляется и делается доступным для человеческого познания, что Он — меньше Отца.

Конец параграфа от слов «конечно, сравнение со статуями...», конечно, составляет постороннюю вставку; может быть, это — схолия Дидима (срвн. 1, 1, 8).

26) Глава вторая, § 9. Премудрость имеет те же свойства, какие принадлежат Богу. Срвн. in Ierem. hom. 8, 2. «Все, что свойственно Богу, есть и во Христе Иисусе. Христос есть Премудрость Божия, Он есть сила Божия, Он — правда Божия, Он — освящение, Он — искупление, Он — мысль Божия». — Но Божественные свойства принадлежат Премудрости в частичном виде. Срвн. in Ioan. 2, 18: Отец истины есть Бог, больший и превосходнейший, нежели истина, Отец Премудрости выше Премудрости, Он выше того, чтобы быть светом, — ibid., 13, 3, — Он выше жизни, тогда как Христос есть жизнь.

27) Глава вторая, § 9. «Итак, нужно представить себе ту силу Божию...» Срвн. 1, 2, § 12. Здесь дополняется и точнее выражается учение о происхождении Сына от воли Отца (см. 1, 2, 6 и примечание 18 к настоящей главе). Сын, по Оригену, есть испарение силы Божией (vapor virtutis Dei), или действие силы Божией (inoperatio virtutis = ἐνέργεια δυνάμεως — 1, 2, 12; vigor virtutis — 1, 2, 9), которою силен Бог (qua viget Deus) и которою Он творит и

сохраняет мир, — испарение или действие вечное и ипостасное. — Следовательно, Ориген мыслит Бога, как virtus — δύναμις, как средоточие и источник могущества и всяких совершенств. Но δύναμις — virtus есть сила не обнаружившаяся, не раскрывшаяся в действии (inoperatio — ἐνέργεια). Сын Божий и представляет Собою ипостасное обнаружение (испарение) или действие силы Божией.

Отличается ли Сын от тварей, и рождение Его — от творения прочих разумных существ? Сын, по Оригену, есть откровение той же силы Божией, которою Бог творит и сохраняет мир; но, тем не менее, Он не есть тварь. — Твари произошли *по воле* Божией *из не сущих*, из ничего. Сын же есть *самая воля, самая сила* Божия, как ипостась; это — та же воля, та же сила, которою в Себе Самом силен Бог, но только не оставшаяся, так сказать, состоянием, а ставшая личностью, ипостасью, как и Отец (сила от силы). — Поэтому отношение Сына к Отцу непосредственное, отношение же мира к Богу — посредственное: Сын не имеет иного начала, кроме самого Бога (1, 2, 9), тогда как мир произошел через Сына. И хотя мир, по учению Оригена, сотворен Богом от века, как и Сын рожден от века, но Сын первоначальнее тварей, и наименование Отца в Боге первоначальнее наименования Вседержителя: мир есть дело всемогущества Божия, а Сын — самое это всемогущество (см. 1, 2, 10 и соотв. примечания). — Далее, отношение мира к Богу — внешнее: мир сотворен Богом *из ничего*; Сын же Божий происходит не из несущих, но от Самого Бога и существует не вне Бога, но в Боге, живет внутреннею жизнью Божества (4, 28). — Эта последняя мысль (о внутреннем отношении Сына к Отцу) особенно ясно высказывается в вышеприведенных местах C. Cels. 8, 12 и in Ioan. 13, 36 (см. примечание 16 к настоящей главе). — Таким образом, происхождение Сына от воли Отца, по учению Оригена, не тождественно с творением из ничего. — Равным образом, учение его о единстве воли Сына с волею Отца (1, 2, 6) выражает более, чем мысль о нравственном единении и согласии. Так как Сын есть ипостасная воля Божия, то единство воли Его с волею Отца есть действительное, реальное, а не мыслимое только: в Сыне осуществляется (ἐνεργεῖ) та самая сила (δύναμις), которою силен Бог.

28) Глава вторая, § 9. Срвн. 1, 2, 2 и примечание 3 к настоящей главе.

29) Глава вторая, § 10 (срвн. 3, 5, 3), цит. Юстиниана. — Вслед за приведенными словами в письме Юстиниана приводятся еще следующие: «Все роды и виды существовали всегда; но кто-нибудь иначе может сказать об отдельных единичных предметах. Однако, во всяком случае, ясно, что Бог не начинал творить, как будто некогда Он был праздным». (Срвн. в начале письма Юстиниана: «Все роды и виды совечны Богу»). Руфин пропустил эти слова, но подобное место есть в его переводе 4, 35.

30) Глава вторая, § 10. Вероятно, из этого параграфа взяты слова о вечности мира, приводимые Мефодием (у Фотия в «Библиотеке», гл. 235). «Если нет творца без творений, и создателя без созданий, и вседержителя без подчиненных, потому что творец необходимо именуется творцом по причине творений, и создатель называется создателем по причине созданий, и вседержитель называется так ради подчиненных (ему), то необходимо, чтобы творения Божии были созданы Богом от начала и чтобы не было времени, когда бы их не было. Но если было время, когда не было творений, то смотри, какое нечестивое получается заключение: ведь при отсутствии творений и Бог не есть творец. Кроме того, отсюда вытекает, что неподвижный и неизменяемый Бог делается другим и изменяется. Если Он только впоследствии сотворил все, то ясно, что от бездеятельности Он перешел к деятельности. Но это вместе с вышесказанным нелепо. Итак, нельзя не сказать, что все безначально и совечно Богу».

31) Глава вторая, § 10. Бог владычествует над всем чрез Премудрость, управляя тварями не силою и принуждением, но разумом и убеждением. См. 3, 1, 8–22. Срвн. in Ierem. hom. 19, 2: «Бог не тиран, но царь и, царствуя, не причиняет насилия, но убеждает; Он хочет, чтобы подданные добровольно подчинялись Его управлению так, чтобы добро в каждом существе было не вынужденным, но свободным». То же — in Ierem. hom. 14, 10; C. Cels. 8, 15.

32) Глава вторая, § 10. Мысль об отношении всемогущества Сына к всемогуществу Отца изложена Руфином в смягченном виде. По руфинову переводу всемогущество Отца и Сына — одно и то же, как и Божество Их. Но в отношении Божества Ориген

вовсе не считает Сына равным Отцу, хотя и признает Его Богом (см. 1, 2, 13). Вероятно, в том же направлении (субординатизма) Ориген разсуждал в данном месте и о всемогуществе Сына. Как не должно соблазняться мыслью о Божестве Сына потому, что Сын, хотя и Бог, но не Тот, Которого Сам Он назвал единым истинным Богом, так не должно соблазняться и мыслью о всемогуществе Сына; Отец поистине и всецело всемогущ, Сын же только участвует в славе всемогущества и в отношении этого свойства, как и во всем прочем, менее Отца. — Так можно представить направление разсуждений Оригена о всемогуществе Сына. — Срвн. C. Cels. 8, 15; Exhort. ad mart. 29; in Matth. ser. 92. В последних двух местах Ориген говорит, что воля Отца мудрее воли Сына.

Такой взгляд на всмогущество Сына нельзя считать противоречащим изложенному ранее (1, 2, 9, примечание 27 к настоящей главе) учению о тождестве воли Отца и Сына. Во-первых, воля Отца, по Оригену, мудрее воли Сына; следовательно, Сын, олицетворяя в Своей ипостаси и исполняя всю волю Божию, как бы не обнимает Своим умом всю эту волю во всем ее содержании. Во-вторых, самая производительность воли в рожденном Сыне (и первоначальность ее в нерожденном Отце) для Оригена была достаточным основанием к тому, чтобы признать волю Сына меньшею и низшею, чем воля Отца. — Подобным же образом Ориген учит о Премудрости Сына. Сын есть ипостасная Премудрость Божия, но ведение Сына меньше ведения Отца. Так же смотрит он и на все свойства Сына Божия: Сыну принадлежат все Божественные свойства, но «в частичном виде» (см. 1, 2, 9). — Можно думать, что эту последнюю мысль содержали слова «таким образом, окажется истинным...»; Руфин же исправил эти слова.

33) Глава вторая, § 10. Конец этого параграфа (от слов «для лучшего же уразумения того...»), вероятно, представляет собою постороннюю вставку — может быть, схолию Дидима. 1) В первой половине параграфа мысль Оригена раскрыта вполне достаточно, и всему разсуждению подведен даже итог — в словах: «Итак, эта Премудрость, прославленная...» 2) Указанное место

заметно отличается от остальных разсуждений этого отдела необыкновенною ясностью мысли и изложения и в этом отношении напоминает не столько подлинные места Περὶ ἀρχῶν, сколько схолию Дидима, помещенную 1, 1, 8.

34) Глава вторая, § 11. Срвн. 1, 2, 4 и примечание 12 к настоящей главе.

35) Глава вторая, § 12. Срвн. 1, 2, 9 и примечания 26 и 16 к настоящей главе.

36) Глава вторая, § 13. Иероним своими словами передает содержание этого параграфа. Фрагмент Юстиниана — точная выдержка из Περὶ ἀρχῶν. Этот фрагмент представляет собою, очевидно, заключительную часть параграфа («Итак...») — и на основании его можно думать, что в тринадцатом параграфе Ориген раскрывал две мысли: 1) о Божестве Сына и 2) о благости Его, причем, первая мысль служила для лучшего уяснения второй.

1) Сын, по Оригену, есть Бог (Θεός), но не тот Бог, о Котором Спаситель говорит: «*Да знают Тебе единаго истиннаго Бога* (τὸν Θεόν)». Эта мысль о различии ὁ Θεός и Θεός подробно раскрывается in Ioan, 2, 2–3. Евангелист Иоанн (разсуждает Ориген в указанном комментарии) ставит член ὁ при слове Λόγος, а при имени Θεός то ставит, то опускает. Так, он полагает член, когда имя Θεός относится к нерожденному Виновнику всего и опускает его, когда Богом называется Слово. И как в этих местах (Ин. 1 гл.) различается ὁ Θεός и Θεός, так же, может быть, различается ὁ Λόγος и Λόγος. Ибо как сущий над всеми Бог — ὁ Θεός, а не просто Θεός, так источник разума в каждом из разумных существ — ὁ Λόγος, тогда как присущий каждому разум нельзя было бы назвать ὁ Λόγος, — словом, в собственном смысле, подобно первому Слову. — Имея в виду такое различение, Ориген старается разрешить сомнение монархиан, которые, боясь двубожия, отвергали или Божество, или ипостасность Сына Божия. По мнению Оригена, учение о Божестве Сына не противно «монархии», строгому монотеизму — именно потому, что, по учению апостола, истинный Бог, Бог в собственном смысле слова, есть только Отец. «Ὁ Θεός есть Самобог, почему и Спаситель говорит в молитве к Отцу: «*Да знают Тебе, единаго истиннаго Бога*»; все же

остальное кроме Самобога, обожествляемое причастием Божества Его, в более точном смысле следовало бы назвать не ὁ Θεός, но Θεός; при этом, Перворожденный всей твари как первый обожествившийся чрез существование у Бога, вне всякого сомнения, славнее прочих богов (то есть ангелов и людей), Бог которых есть ὁ Θεός — потому что Он послужил к тому, чтобы они стали богами, неоскудно почерпнув от Бога к их обожествлению и уделяя им по Своей милости. Итак, истинный Бог — ὁ Θεός, а те, кои образуются по Его подобию, — θεοί, как образы первообраза. Но, в свою очередь, первоотпечатлевшийся образ многих образов есть сущее у Бога Слова, Которое, вследствие того, что Оно — у Бога, было в начале и всегда остается Богом. Оно не было бы тем, что Оно есть, если бы не было у Бога, и не пребыло бы с Богом, если бы не пребыло в непрестанном созерцании глубины Отца» (Ин. 2, 2). Но некоторых, может быть, оскорбит то, что мы сказали: коль скоро единым истинным Богом признается Отец, а кроме истинного Бога, многие становятся богами чрез участие в Боге, то эти люди опасаются, как бы им не уравнять славу Сына Божия с прочими богами. В таком случае нужно прибавить к сказанному прежде, что Бог Слово служит к обожествлению прочих богов, еще следующее: разум, присущий каждому из разумных существ, имеет такое же отношение к сущему у Бога Слову, какое Бог Слово — к Богу. Ибо как Самобог и истинный Бог Отец относится к образу и образам образа, так Само Слово — к разуму, присущему каждому разумному существу.

«Оба Они имеют значение источника, Отец — божества, а Сын — разума» (Ин. 2, 3)[1].

Таким образом, Ориген возвышает Сына над всеми прочими существами, которые называются богами, — а) тем, что приписывает Ему посредничество в обожествлении их, и б) тем, что признает Его источником разума для всех разумных существ, подобно тому как Отца он признает источником Божества. Но тем же самым разсуждением он безповоротно утверждает свой субординационизм, потому что явно ставит Сына в такое же приблизительно отношение к Богу, как источнику Божества, в каком прочие разумные существа находятся к Самому Сыну, как источ-

[1] См. Болотова «Учение Оригена о Святой Троице», стр. 294–295.

нику разума. Слово безмерно выше тварей, но Оно все-таки не равно Отцу: подобно прочим богам, Оно не есть Самобог, но есть существо, обожествившееся чрез участие в Боге — точно так же, как и разумные существа хотя и разумны, но не равны Слову, Которое служит источником разума и сообщает разумность всем разумным тварям. Ὁ Θεός, Бог в собственном и истинном смысле, есть только Отец; в Нем Божество составляет самую сущность Его природы и отождествляется с нею; поэтому-то к Нему прилагается название Θεός с членом ὁ в качестве как бы собственного имени (ὁ Θεός — форма подлежащего, и приложение этого названия к Отцу указывает именно на полное тождество этих двух понятий). Все прочие божественные существа — не боги в собственном смысле, но только обожествленные существа; Божество не составляет сущность их природы и не отождествляется с нею: Оно является признаком, присоединяющимся к ὑποκείμενον их природы, Оно отлично от этой природы и получается только через участие этих существ в истинном Боге. Отсюда все эти существа называются θεοί (без члена — форма сказуемого, указывающая на отличие признака от того, чему он приписывается). Сын Божий выше всех θεοί, но и Он не ὁ Θεός, а только Θεός. — Таков смысл учения Оригена. Желая разрешить сомнения монархиан, он не нашел лучшего средства к этому, как признать истинным Богом одного только Отца: только таким путем он считал возможным примирить учение о единстве Божием с догматом о множественности божественных лиц. Он не возвысился до мысли о единстве существа этих лиц.

2) В таком же духе следует понимать и учение Оригена о благости Сына.

Не признавая Сына равным Отцу в отношении благости, Ориген доверчиво усвоил чтение Маркиона в тексте Мф. 19, 17 = Лк. 18, 19 = Мк. 10, 18 с прибавлением слова «Отец»[1]. — Опираясь на этот текст, Ориген решительно утверждает, что благость в истинном и полном смысле, как и Божество, принадлежит только Отцу, благость же Сына занимает среднее положение между

[1] О происхождении такого учения от Маркиона см. Епифан. Ерес. 42, гл. 11. — В таком виде Ориген приводит этот текст и в других своих сочинениях, например: De orat. 15; Exhort. ad mart. 7; C. Cels. 5, 11; in Ioan. 1, 40; 2, 7; in Matth. 15, 10.

истинною и существенною благостью тварей. См. in Ioan. 28, 5; 6, 23; 6, 37; 13, 25; C. Cels. 5, 11. Особенно ясно — in Matth. 15, 10. «Нужно знать, что название «благий» в собственном смысле здесь (Мф. 19, 17) отнесено к одному только Богу; но ты можешь найти, что в других местах оно в несобственном смысле прилагается и к делам, и к человеку, и к дереву, и ко многим другим предметам... А Спаситель сказал: «*Никтоже благ, токмо един Бог*», так что название «благий», относящееся к Богу, не следовало бы относить ни к чему другому. И Спаситель есть образ как Бога невидимого, так и Его благости, и название «благий» в отношении к Нему имеет не то значение, с каким оно прилагается ко всему низшему, так как в отношении к Отцу Он — образ благости, а в отношении ко всему остальному Он — то же, что благость Отца в отношении к Нему Самому. Даже более этого: можно усмотреть [более] близкую аналогию между благостью Бога и образом благости Его, нежели между Спасителем и добрым человеком, добрым делом, добрым деревом. Ибо превосходство Спасителя над низшими благами (так как Он есть образ благости Самого Бога) — выше, чем превосходство благого Бога над Спасителем, Который сказал: «Отец, пославший Меня, больше Меня» и Который по отношению к другим есть образ благости Божией»[1].

В чем же именно заключается отличие благости Сына от благости Отца? — По Иерониму, Сын не может называться благим безусловно, но с каким-нибудь прибавлением, например, Пастырь благий. Срвн. in Psalm. 29; vers. 5: χωρὶς πάσης προσθήκης μόνος ὁ Θεὸς ἀγαθός ἐστιν[2]. Это воззрение сближает Сына с прочими существами, к которым название «благий» приложимо «в несобственном смысле». В Сыне — как и в прочих существах и предметах — благость не составляет коренного и всеобъемлющего свойства, отождествляющегося с самою природою Его: она принадлежит Сыну в ограниченном смысле и только *в некоторых отношениях*[3], так как Сын не есть *само благо*, но только образ или *носитель благости*. — По Юстиниану, Сын не благ ἀπαραλλάκλως, в противоположность Богу, Который благ ἁπλῶς.

[1] См. Болотова, стр. 314–315.

[2] Migne t. 12, col. 1293.

[3] Срвн. 1, 2, 9 и примечание 26; 1, 2, 10 и примечание 32 к настоящей главе.

Разъяснение этого воззрения дается in Ioan. 1, 40–41. Благость Отца — благость простая, цельная, всегда себе равная; благость же Сына, находящегося в средине между Богом и тварями, проявляется многоразлично: то в благотворении, то в карательных действиях воспитывающей правды. — Это многообразие и изменчивость действий благости Сына проявляется, конечно, в отношениях Его к тварям. Но в основе такой изменчивости и многообразия лежит, очевидно, то, что Сын не есть *само благо*, всегда себе равное и цельное, а только — *проявитель*, образ, носитель благости. Срвн. 1, 2, 7 и примечание 23 к настоящей главе.

Глава третья
О СВЯТОМ ДУХЕ

1. Теперь следует разсмотреть, по возможности кратко, учение о Святом Духе. Все, каким бы то ни было образом признающие Промысл, исповедуют, что существует нерожденный Бог, сотворивший и устроивший все; все они признают Его родителем (parentem) вселенной. Не одни мы проповедуем и о том, что у Него есть Сын. Так, хотя греческим и варварским философам это учение представляется довольно удивительным и невероятным, но все же некоторые из них выражают мнение о Сыне, когда исповедуют, что все сотворено словом или разумом Божиим. Мы же, по вере в наше учение, которое считаем боговдохновенным, убеждены, что возвышеннейшее и божественнейшее учение о Сыне Божием можно изложить и ввести в сознание людей не иначе, как только посредством Писания, вдохновенного Святым Духом, именно — посредством Евангелия и Апостола, а также закона и пророков, как в этом удостоверил и сам Христос. Что же касается ипостаси (subsistentia) Святаго Духа, то относительно ее никто не мог иметь даже какого-либо предположения, за исключением тех, которые знакомы были с законом и пророками, или тех, которые исповедуют веру во Христа. Хотя, конечно, и о Боге Отце никто не в состоянии высказать (полной истины), но о Нем, по крайней мере, можно получить некоторое понятие

чрез посредство видимых тварей и на основании того, что естественным путем познает человеческий ум, сверх того, это понятие можно подтвердить и Священным Писанием. Правда также, что и Сына никто не знает, кроме Отца, но, однако, человеческий разум из Священного Писания научается, как должно думать о Нем, — и не только из Нового, но и из Ветхого завета, именно чрез деяния святых, которые служат прообразами Христа, при посредстве этих деяний можно усмотреть или Божественную природу Его, или человеческую природу, принятую Им.

2. Но о существовании Святаго Духа учат нас многие Писания. Давид в пятидесятом псалме говорит: «*...и Духа Твоего Святаго не отыми от мене*»[1]. И в книге Даниила говорится: «Дух Святый, Который есть в Тебе»[2]. В Новом же Завете подобных свидетельств еще больше, из них мы научаемся, что Святой Дух сошел на Христа и что Господь, после Воскресения, дунул на апостолов, говоря: «*Приимите Дух Свят*»[3]. Ангел говорит Марии: «*Дух Святый найдет на тя...*»[4]. Павел же говорит: «*...никтоже может рещи Господа Иисуса, точию Духом Святым*»[5]. По Деяниям апостольским Святой Дух давался в крещении чрез возложение рук апостольских[6]. Из всех этих свидетельств мы научаемся, что существо (substantiam) Святаго Духа обладает таким достоинством и властью, что и спасительное крещение может совершаться не иначе, как властью всех (Лиц) — высочайшей Троицы, то есть не иначе, как чрез совместное упоминание Отца, и Сына, и Святаго Духа и чрез соединение с нерожденным Богом Отцем и единородным Его Сыном также и имени Святаго Духа. И кто не изумится величию Святаго Духа, когда услышит, что сказавший слово на Сына человеческого может надеяться на прощение, а изрекший хулу на Святаго Духа не получит прощения ни в настоящем веке, ни в будущем?

---

[1] Пс. 50, 13.
[2] См. Дан. 4, 6.
[3] Ин. 20, 22.
[4] Лк. 1, 35.
[5] 1 Кор. 12, 3.
[6] См. Деян. 8, 18.

3. Все сотворено Богом, и нет твари, которая не от Него получила бы свое бытие[1]. Эта истина подтверждается многими свидетельствами Писания, где отрицаются и опровергаются ложные мнения некоторых людей или о материи, совечной Богу, или о нерожденных душах, которым Бог будто бы дал не бытие самой их природы, но только порядок и благоустройство. Так же и в книге, написанной Ермом и известной под названием «*Пастыря*» — ангела покаяния, говорится так: «Прежде всего верь, что един Бог, все сотворивший и устроивший, все приведший из небытия в бытие, Который все содержит, но Сам не содержится никем». Подобные слова есть и в книге Еноха. Однако доселе мы не нашли в Священном Писании ни одного изречения, где Дух Святой назывался бы тварью (factura), даже в том смысле, в каком — как мы видели выше — Соломон называет тварью Премудрость, или в том смысле, в каком мы понимали значение наименования Сына Божия Жизнью, Словом и другими именами. Вот почему — по мере моего понимания — я и высказываю то мнение, что дух, носившийся над водою[2], — как это написано по отношению к началу творения, — есть именно Святой Дух, как это мы показали также и при изъяснении вышеуказанного места, высказавши, однако, не историческое, а духовное понимание этого места.

4. Некоторые из наших предшественников еще заметили, что те места Нового завета, где упоминается дух без пояснения, указывающего, какой это дух, нужно понимать в отношении к Святому Духу, например: «*Плод же* Духа *есть любы, радость, мир...*»[3] и так далее или: «*...начените Духом, ныне плотию скончаваете*»[4]. По нашему мнению, это различение можно удержать и по отношению к Ветхому завету, где, например, говорится: «*...даяй дыха-*

---

[1] Срвн. у Юстиниана: «Итак, что все существующее, кроме Отца и Бога, сотворено, в этом мы убеждаемся из того же умозаключения». Так же у Иеронима в его письме к Авиту: «По его словам, он не знает, сотворен ли Дух или не сотворен. Но ниже он обнаруживает, что думает он о Святом Духе, когда утверждается, что нет ничего несотворенного, кроме Бога Отца».

[2] См. Быт. 1, 2.

[3] Гал. 5, 22.

[4] Гал. 3, 3.

ние людем, иже на земли, *и дух ходящым на ней*»[1]. В самом деле, всякий, попирающий землю, то есть земное и телесное, без сомнения, причастен Святому Духу, так как получает Его от Бога. Также и еврейский учитель говорил[2], что под двумя шестикрылыми серафимами, которые, по описанию Исайи[3], взывали друг к другу и говорили: «*Свят, Свят, Свят Господь Саваоф*», должно разуметь единородного Сына Божия и Святаго Духа. А мы думаем еще, что и слова песни Аввакума: «*Посреде двою животну* (или двух жизней) *познан будеши*»[4], нужно понимать в отношении ко Христу и Святому Духу. В самом деле, всякое знание об Отце получается по откровению Сына во Святом Духе, так что оба эти (Существа), называемые пророком животными или жизнями, служат причиною познания о Боге Отце. И как о Сыне говорится, что «никто не знает Отца, кроме Сына, и (еще того), кому захочет Сын открыть»[5], так и о Святом Духе апостол говорит: «*Нам же Бог открыл есть Духом Своим, Дух бо вся испытует, и глубины Божия*»[6]. И Спаситель в Евангелии, упоминая о Божественных и глубочайших учениях, которых еще не могли принять Его ученики, говорит апостолам так: «*Еще много имам глаголати вам, но не можете носити ныне. Егда же приидет ... Утешитель, Дух Святый, ... Той вы научит всему и воспомянет вам вся, яже рех вам*»[7]. Таким образом, нужно думать, что как Сын, один только знающий Отца, открывает (Его), кому хочет, так и Дух Святой, проницающий глубины Божии, открывает Бога, кому хочет, ибо «*Дух, идеже хощет, дышет ...*»[8]. Но нельзя думать, в то же время, что Дух имеет познание (Отца) постольку, поскольку открывает Его Сын. Если Дух знает Отца по откровению Сына, то, значит, Он пере-

---

[1] Ис. 42, 5.

[2] «Еврей сказал, что два шестикрылые серафима у Исаии, взывавшие друг к другу и говорившие: *Свят, Свят, Свят Господь Саваоф*, суть Единородный Божий и Святой Дух. Мы же думаем, что и в песни Аввакума в словах: «*Посреде двою животну познан будеши*», — говорится о Христе и Святом Духе — см. письмо Юстиниана к Мине.

[3] Ис. 6, 3.

[4] Авв. 3, 2.

[5] См. Лк. 10, 22.

[6] 1 Кор. 2, 10.

[7] Ин. 16, 12–13; 14, 26.

[8] Ин. 3, 8.

ходит от неведения к знанию, но исповедывать Духа Святым и, в то же время, приписывать Ему неведение, конечно, — и нечестиво, и глупо. Кто же осмелится сказать, что Святой Дух сначала был чем-то иным, а потом, чрез усовершенствование, сделался Святым Духом, и что, еще не будучи Святым Духом, Он не знал Отца, а потом, получивши знание, сделался Святым Духом? Если бы это было так, то Святой Дух, конечно, никогда не находился бы в единстве Троицы, то есть в единстве неизменяемого Бога Отца и Его Сына: это единение возможно только в том случае, если Сам Дух всегда был Святым Духом. Конечно, когда мы говорим: «всегда», «был», или допускаем какое-нибудь другое обозначение времени, то это нужно принимать просто и в переносном смысле, потому что все эти выражения имеют временное значение, а предметы, о которых мы говорим, только на словах допускают временное обозначение, по природе же своей превосходят всякую мысль о времени.

5. По справедливости, кажется, должно подлежать изследованию также и то, почему же, собственно, возрождающийся чрез Бога ко спасению нуждается и в Отце, и в Сыне, и в Святом Духе и почему он может получить спасение только чрез целую Троицу, почему, наконец, невозможно участвовать в Отце или Сыне без Святаго Духа? Разсуждая об этом, мы по необходимости должны описать особенное действие Святаго Духа и особенное действие Отца и Сына[1]. Я думаю, что действие Отца и Сына простирается как на святых, так и на грешников, как на разумных людей, так и на безсловесных животных, и даже на неодушевленные предметы, и вообще на все существующее. Действие же Святаго Духа ни

---

[1] «Бог и Отец, содержа все, воздействует на каждое существо, сообщая каждому бытие от Своего собственного бытия, ибо Он есть сущий. Меньше Отца Сын, деятельность Которого простирается только на разумные существа, ибо Он — второй от Отца. Еще меньше Святой Дух, воздействующий только на святых. Поэтому сила Отца больше силы Сына и Святаго Духа, и сила Сына больше силы Святаго Духа, и, опять, гораздо выше сила Святаго Духа, чем прочих святых» — см. письмо Юстиниана к патр. Мине. «Сын меньше Отца, потому что Он второй от Отца; Святой же Дух ниже Сына и пребывает в святых. При таком порядке могущество Отца больше могущества Сына и Святаго Духа; могущество же Сына, в свою очередь, больше, чем могущество Святаго Духа, и, последовательно, сила Святаго Духа больше силы прочих существ, называемых святыми» — см. Иеронима письмо к Авиту.

в каком случае не простирается на предметы неодушевленные или на одушевленные, но безсловесные существа, не простирается оно и на существа разумные, которые пребывают во зле и не обратились к лучшему. Действие Святаго Духа, по моему мнению, простирается только на тех, которые уже обращаются к лучшему и ходят путями Иисуса Христа, то есть живут в добрых делах и пребывают в Боге.

6. А так как действие Отца и Сына простирается и на святых, и на грешников, то отсюда ясно, что все разумные существа причастны Слову, то есть Разуму, и, таким образом, носят в себе как бы некоторые семена Премудрости и правды, которая есть Христос. И в Том, Кто истинно существует и Который сказал через Моисея: «*Аз есмь Сый*»[1], участвует все существующее, и это участие в Боге Отце простирается на всех: как на праведников, так и на грешников, как на разумные, так и неразумные существа, — словом, на все существующее. Действительно, и апостол показывает, что все имеют участие во Христе, когда говорит: «*Да не речеши в сердцы твоем: кто взыдет на небо? сиречь Христа свести; или кто снидет в бездну? сиречь Христа от мертвых возвести. Но что глаголет Писание? Близ ти глагол есть, во устех твоих и в сердце твоем...*»[2]. Этими словами апостол показывает, что Христос, как Слово или разум, находится в сердце всех, и именно по участию в Нем они — разумны. В Евангелии также сказано: «*Аще не бых пришел и глаголал им, греха не быша имели: ныне же вины* (извинения) *не имут о гресе своем*»[3]. Кто знает, до каких пор человек не имеет греха, и с какого возраста он бывает виновен за грех, тот ясно увидит из этих слов, в каком смысле говорится, что люди имеют грех вследствие участия в Слове или в разуме. Дело в том, что от Него они получили способность к разумению и знанию, и, собственно, уже вложенный внутрь их разум производит в них различение добра и зла. Поэтому, если они делают зло, уже сознавши, что оно такое, то они делаются повинными в грехе. Это именно и означают слова (Спасителя), что люди не имеют изви-

[1] Исх. 3, 14.
[2] Рим. 10, 6–8.
[3] Ин. 15, 22.

нения в своем грехе с тех пор, как Божественное Слово или разум начало показывать им в сердце (их) различие добра и зла, дабы они могли избегать и остерегаться всякого зла, потому что *«ведущему ... добро творити и не творящему, грех ему есть»*[1]. Далее, Евангелие научает также и тому, что все люди — не вне общения с Богом. Оно говорит словами Спасителя следующее: *«Не приидет Царствие Божие с соблюдением, ниже рекут: се, зде или: онде, се бо, Царствие Божие внутрь вас есть»*[2]. Не то же ли самое означают и слова Бытия: *«...и вдуну в лице его дыхание жизни, и бысть человек в душу живу»*[3]. Если понимать их в приложении ко всем вообще людям, то, значит, все люди имеют участие в Боге.

7. Но если понимать это выражение в приложении к Святому Духу — потому что, по мнению некоторых, и Адам пророчествовал, — то это участие должно считать уже не общим, но принадлежащим только святым. Ведь и во время потопа, когда всякая плоть извратила путь Божий, Бог, как написано, сказал о недостойных и грешниках: *«Не имать Дух Мой пребывати в человецех сих во век, зане суть плоть»*[4]. Здесь ясно показывается, что от каждого недостойного Дух Святой отнимается. Также в псалмах написано: *«...отъимеши дух их, и исчезнут, и в персть свою возвратятся, послеши Духа Твоего, и созиждутся, и обновиши лице земли»*[5]. Это говорится, очевидно, о Святом Духе, Который, по удалении и уничтожении грешников и недостойных, Сам сотворит Себе новый народ и обновит лице земли, когда люди, сложивши с себя при помощи благодати Духа ветхого человека с делами его, начнут ходить в обновлении жизни. И посему правильно говорится о Святом Духе, что Он будет обитать не во всех и не в тех, кои суть плоть, но в тех, земля которых будет обновлена. Поэтому же, наконец, чрез возложение рук апостольских после крещения подавалась благодать и откровение Святаго Духа. И Спаситель наш, после Воскресения, когда все ветхое уже прешло и все сделалось новым, Сам, будучи новым человеком и перворожден-

[1] Иак. 4, 17.
[2] Лк. 17, 20–21.
[3] Быт. 2, 7.
[4] Быт. 6, 3.
[5] Пс. 103, 29, 30.

ным из мертвых, говорил Своим апостолам, тоже обновленным верою в Его Воскресение: «*Приимите Дух Свят*»[1]. Это именно указывал Сам Господь Спаситель и в Евангелии, когда говорил, что новое вино нельзя вливать в мехи ветхие, и ввиду этого повелевал, чтобы мехи были новые[2], то есть чтобы люди ходили в обновлении жизни, дабы могли воспринять таким образом новое вино, то есть обновление благодати Святаго Духа. — Таким образом, действие силы Бога Отца и Сына простирается на всякую тварь безразлично, в Святом же Духе, как мы нашли, имеют участие только святые. Вот почему, конечно, и сказано: «*...никтоже может рещи Господа Иисуса, точию Духом Святым*»[3]. Да и сами апостолы едва удостоились некогда услышать: «*...приимете силу, нашедшу Святому Духу на вы...*»[4]. Поэтому же, конечно, — как я думаю — и всякий согрешающий против Сына человеческого достоин прощения: в самом деле, кто имеет участие в Слове Божием или в разуме, и перестает в то же время жить разумно, тот впадает как бы в неразумие или глупость и потому, собственно, заслуживает прощения; но кто заслужил участие в дарах Святаго Духа и обратился вспять, тот — как это говорится в Писании — уже самым делом произнес хулу на Святаго Духа. Впрочем, на основании того, что мы сказали, а именно, что Святой Дух помогает только святым, благодеяния же или действия Отца и Сына простираются на добрых и злых, праведных и неправедных, пусть никто не думает, что этим самым мы выразили предпочтение Святому Духу пред Отцем и Сыном или признали за Ним высшее достоинство; во всяком случае, подобное заключение совсем не вытекает из предыдущего (разсуждения): ведь мы описали там только особенность благодати и действия Святаго Духа. В Троице, конечно, не должно мыслить ничего большего или меньшего, так как источник единого Божества Словом и Разумом Своим содержит всю вселенную, а Духом уст Своих освящает все, достойное освящения, как написано в псалме: «*Словом Господним*

[1] Ин. 20, 22.
[2] См. Мф. 9, 16–17.
[3] 1 Кор. 12, 3.
[4] Деян. 1, 8.

небеса утвердишася, и Духом уст Его вся сила их»[1]. У Бога Отца есть, впрочем, и еще некоторое преимущественное действие наряду с тем, при посредстве которого Он сообщает всем существам бытие по естеству. И у Господа Иисуса Христа есть некоторое особенное служение по отношению к тем, кому Он сообщает разумную природу, — такое служение, посредством которого Он помогает существам быть добрыми. Есть также иная благодать и у Святаго Духа — такая благодать, которая подается (от Него) достойным, устрояется при посредстве Христа, а производится (inoperatur) Отцем, смотря по заслугам всех тех, которые делаются способными к ее восприятию. А что это так, весьма ясно указывается апостолом Павлом, когда он говорит об одной и той же силе Троицы: «*Разделения ... дарований суть, а тойжде Дух, и разделения служений суть, а тойжде Господь, и разделения действ суть, а тойжде есть Бог, действуяй вся во всех. Комуждо же дается явление Духа на пользу*»[2]. Здесь весьма ясно указывается, что в Троице нет никакого обособления (discretio): что называется даром Духа, то обнаруживается чрез Сына (per Filium) и действует чрез Бога Отца. «*Вся же сия действует един и тойжде Дух, разделяя властию коемуждо, якоже хощет*»[3].

8. От этих свидетельств о единстве Отца, и Сына, и Святаго Духа возвратимся теперь к тому, о чем мы собственно начали разсуждать. — Бог Отец дает всем существам бытие, участие же во Христе, как Слове или разуме, делает существа разумными. Отсюда следует, что эти существа достойны или похвалы, или наказания, так как они способны к добродетели и пороку. Поэтому существует также и благодать Святаго Духа, дабы существа, которые не святы по природе (substantialiter), делались святыми чрез участие в этой благодати. Итак, существа имеют свое бытие от Бога Отца, разумность — от Слова, святость же — от Святаго Духа. Причем к восприятию Христа, как Правды Божией, делаются способными те существа, которые предварительно (ante) освятились (sanctificata) чрез Святаго Духа, да и те, которые уже удостоились достигнуть этой ступени (нравственного перерож-

[1] Пс. 32, 6.

[2] 1 Кор. 12, 4–7.

[3] 1 Кор. 12, 11.

дения) чрез освящение Святаго Духа, — все равно будут получать дар премудрости по силе и действию Святаго Духа. Эту мысль, по моему мнению, и выражает апостол Павел, когда говорит, что некоторым дается слово премудрости, другим же — слово знания тем же Духом. Но при всем этом, указывая строго определенное различие даров, апостол относит все эти дары к Источнику всего и говорит: «*...разделения действ суть, а тойжде есть Бог, действуяй вся во всех*»[1]. Вот почему и действие Отца, сообщающее всем существам бытие, оказывается особенно славным и величественным в том случае, когда каждый преуспевает и восходит на высшие ступени совершенства посредством участия во Христе как премудрости, знании и освящении; — действие Отца бывает особенно славным также и тогда, когда кто-нибудь, достигнув большей степени чистоты и праведности чрез участие в Святом Духе, по достоинству воспринимает благодать премудрости и знания и, по уничтожении и очищении всех пятен порока и невежества, достигает такой совершенной праведности и чистоты, при которых полученное им от Бога бытие становится вполне достойным Бога. А Бог, собственно, и бытие-то дает для того, чтобы оно было чистым и совершенным, чтобы оно было столь же достойным, как и даровавший его Бог. Таким образом, и силу (virtutem) — всегда существовать и вечно пребывать — получит от Бога собственно тот, кто окажется таким, каким он должен быть по воле создавшего его Бога. Впрочем, чтобы совершилось это и чтобы сотворенные существа неизменно и неразлучно предстояли пред Сущим, их непременно должна наставлять и научать Премудрость и возводить их к совершенству чрез утверждение Святым Духом и чрез постоянное освящение (sanctificatione), при посредстве которого они и могут держаться одного только Бога. Итак, при постоянном действии Отца, и Сына, и Святаго Духа, возобновляемом (instaurato) на всех ступенях совершенства, мы, может быть, когда-нибудь, хотя и с трудом, получим возможность созерцать святую и блаженную жизнь (beatam vitam). Когда же при этом, после продолжительных подвигов, нам удастся приблизиться к этой жизни, то мы должны быть твердыми уже настолько, чтобы нами никогда не могло овладеть пресыщение

[1] 1 Кор. 12, 6.

этою жизнью; напротив, при постепенном все большем и большем проникновении в это блаженство в нас все более и более должна увеличиваться и возрастать жажда к нему, под условием, конечно, все более и более горячего и ревностного восприятия и хранения в себе Отца, и Сына, и Святаго Духа. Впрочем, если кем-нибудь из находящихся в высшем и совершеннейшем состоянии и овладеет пресыщение, то я не думаю, чтобы он опустел (evacuetur) и отпал от него внезапно: он необходимо должен падать понемногу и постепенно. Следовательно, если кто-либо иногда случайно подвергнется легкому падению, но скоро одумается и придет в себя, то он, собственно, не может совершенно разрушить (свое нравственное состояние), но может снова возстать и возвратиться на прежнюю ступень — он может снова возстановить то, что было потеряно им по небрежности.

Примечания

1) Глава третья, § 2. Крещенье можно совершать только во имя Троицы. Срвн. in Ioan. 6, 17: «Омовение водою, символ очищения души, в силу призывания поклоняемой Троицы (τῆς δυνάμεως τῶν τῆς προσκυνητῆς Τριάδος), служит началом и источником Божественных благодатных даров».

2) Глава третья, § 2. О грехе против Святаго Духа см. 1, 3, 7 и примечание 9 к настоящей главе.

3) Глава третья, § 3. Руфин, доказывая порчу сочинений Оригена еретиками, между прочим, говорит: «Ужели Ориген мог, сказавши, что в Священном Писании нигде нет места, где бы Дух Святой назывался сотворенным, тотчас же прибавить, что Святой Дух произошел, как и прочие твари?» Указывая это противоречие, Руфин, несомненно, имел в виду «О началах» 1, 3, 3. Следовательно, в этом месте Руфин нашел в подлинном тексте мысль о происхождении Святаго Духа чрез творение, которую он и пропустил в своем переводе, как противоречащую дальнейшим словам Оригена (конец третьего параграфа). — Мысль о творении Духа повторяется и в цитатах Юстиниана и Иеронима. Фотий[1] свидетельствует, что по учению Περὶ ἀρχῶν Сын сотворен Отцем, а Дух Святой — Сыном. Но все эти критики, не исключая

[1] Biblioth. cod. 8.

и Руфина, слишком подозрительно отнеслись к словам Оригена и неправильно поняли и передали смысл их: см. in Ioan. 2, 6 (см. примечание 5 ко Введению).

Имея в виду все указанные свидетельства и текст Руфина, можно возстановить содержание третьего параграфа в таком виде. 1) По свидетельству Писания все существующее сотворено Богом. Следовательно, Сын Божий и Дух Святой тоже сотворен Богом (первая половина параграфа, в которой Руфин пропустил мысль о сотворении Сына и Духа). 2) Действительно, Сын называется в Писании тварью, хотя и не в том смысле, в каком все прочие существа; во всяком случае, несомненно, что Он произошел от Бога, от Которого получили бытие все существа. Что же касается Святаго Духа, то Он не называется тварью даже в том смысле, в каком называется так Сын. Однако, отсюда нельзя заключать, что Святой Дух не есть тварь, то есть не произошел от Бога. Подобно Сыну Он тоже получил Свое бытие от Отца, хотя это происхождение Его не тождественно с творением прочих существ; последнее подтверждается тем указанием Писания, что Святой Дух Сам участвовал в творении мира. — Таким образом, Святой Дух ставится здесь наряду с тварями в том смысле, что Он *произошел* — как и все существа, кроме нерожденного Бога, — но происхождение Его отличается от творения. — Это решение вопроса о происхождении Святаго Духа — отрицательное: Святой Дух произошел не чрез творение в собственном смысле. Но как же именно нужно мыслить это происхождение? Прежде всего, чем оно отличается от рождения Сына? Такой вопрос поставил сам Ориген (см. § 4 Введения). Между тем, текст Руфина не дает ответа на этот вопрос. Возможно, что Руфин пропустил более подробные разсуждения Περὶ ἀρχῶν о происхождении Святаго Духа. На это предположение наводит замечание Фотия, который говорит, что по учению Оригена Дух сотворен *Сыном*. Если устранить явно преувеличенную Фотием мысль о «сотворении Духа», то в этих словах можно видеть намек на учение о происхождении Духа *чрез Сына*. По мысли Оригена, Святой Дух произошел от Отца непосредственно (такое происхождение есть рождение и свойственно только Единородному), но чрез Сына: in Ioan. 2, 6. — Далее, чем отличается происхождение Святаго Духа от творения в собственном смысле? То и другое — посредс-

твенно и совершается чрез Сына (1, 2, 9; 1, 2, 10 и примечание 27 ко второй главе): этою общею чертою указанные два акта сближаются. Но в чем отличие их друг от друга? На этот вопрос Ориген не дает ответа в своих сочинениях. Вероятно, не было его и в сочинении «О началах».

4) Глава третья, § 3. «Как это мы показали при объяснении вышеуказанного места...» — в комментарии на Бытие.

5) Глава третья, § 4. Посреди двух жизней — vel animalium, vel vitarum. Руфин, очевидно, затруднялся в выборе между греческими словами ζώων (от ζῷον) и ζωῶν (от ζωή).

6) Глава третья, § 4. Срвн. 4, 26 и in Isaiam hom. 1, 2 — о видении Исаии. В двух последних местах видение Исаии применяется к учению о познании Отца Сыном и Святым Духом[1]. Поэтому и в разсматриваемом параграфе разсуждение о познании Отца Сыном и Святым Духом нужно считать толкованием не одного только текста Авв. 3, 2, но и видения Исаии (6, 3). — Толкование этого видения во всех указанных местах одно и то же и не заключает в себе никаких предосудительных мыслей. Но Иероним, переводивший беседы Оригена на кн. Исаии[2], несомненно исправил текст бесед в данном месте. Об этом прямо свидетельствует Руфин (Apol. 2, 27 и 46); и сам Иероним в письме Паммахию и Океану (77) и в своем комментарии на кн. Исаии (кн. 3) порицает толкование Оригена, к чему он не имел бы повода, если бы подлинный текст беседы о видении Исаии содержал в себе то же, что и латинский перевод ее. Если же текст беседы, сходный по смыслу с разсматриваемым местом сочинения «О началах», исправлен, то и текст «О началах» 1, 3, 4 должно признать исправленным. Что именно исправил Руфин в этом параграфе? а) Мысль, что только Сын и Дух (два серафима, два животных) знают Отца и открывают Его людям, есть подлинная мысль Оригена — см. in Ioan. 2, 23. б) Но слова «нельзя думать, что Дух имет познание (Отца) ... по откровению Сына» противоречат учению Оригена. Дух, по его мнению, знает Отца не непосредственно, а именно по откровению Сына. In Ioan. 2, 6: «Дух Святой, кажется, имеет нужду в Сыне, так как Сын служит ипостаси Духа не в том

[1] C. Cels. 6, 18 — это видение также относится к учению о Богопознании, хотя Ориген не дает никаких дальнейших разъяснений по этому вопросу.

[2] Беседы сохранились только в переводе Иеронима.

только, чтобы Он (Дух) существовал, но и чтобы Он был премудр, разумен и праведен». Срвн. in Ioan. 20, 23. Имея в виду это различие в познании Сына и Духа, Ориген даже сомневается в том, все ли вмещает в Себя Дух, что постигает Сын, непосредственно созерцающий Отца, — in Ioan. 2, 12. в) Конец параграфа («Кто же осмелится сказать ...» — о неизменяемости и вечности Духа, принадлежащего к «единству Троицы») — в духе Оригена и может быть признан подлинным. См. in Genes. fragm. в примечании 3 ко второй главе. Даже выражение «в единстве Троицы» здесь весьма кстати и не возбуждает особенных подозрений[1]: срвн. in Ioan. 6, 17 (προσκυνητικὴ Τριάς) и in Matth. 15, 31 (ἀρχικὴ Τριάς). Вообще Ориген, хотя и ставит Святаго Духа ниже Сына, но, в то же время, выделяет Его из ряда существ, получивших бытие от Бога чрез Сына, и возвышает над ними, как Лице Божественное, не внешнее по отношению к Богу, но живущее внутреннею жизнью Божества. Так in Ioan. 13, 36, сказав, что Сын вмещает в Себе всю волю Божию и потому имеет единую волю с Отцем, Ориген добавляет ἐπισκεπτέον δὲ καὶ περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος — и дальше этим Божественным Лицам противополагает «прочие святые существа», которые ни в каком случае не могут вместить всю волю Божию. In Ioan. 13, 25 Сын и Святой Дух поставляются ниже Отца, но безмерно выше всех прочих существ.

Таким образом, содержание разсмотренной части четвертого параграфа можно представить в таком виде. Два серафима и два животных означают Сына и Святаго Духа, Которые одни только знают Отца и открывают Его другим существам. — Но знание Духа не равно знанию Сына. Сын знает Отца непосредственно, а Дух Святой — по откровению Сына. Однако это не значит, что Дух перешел когда-то от неведения к знанию. Дух Святой всегда знает Отца по откровению Сына, потому что Он вечен и неизменяем: Он принадлежит к Божественной Троице, а жизнь Божества — вне времени и выше всяких временных определений.

4) Глава третья, § 5. Срвн. слова Фотия[2]: «Действие Отца простирается на все существующее, действие Сына — только на разумные существа, действие же Духа Святаго — только на спасен-

[1] Конечно, в системе Оригена это выражение нельзя понимать в смысле единосущия и равенства Лиц Святой Троицы.

[2] Biblioth. cod. 8 — см. Введение гл. VI.

ных». В начале письма Юстиниана к Мине говорится: «Ориген дерзнул высказать богохульство на самую Святую и Единосущную Троицу, будто Отец больше Сына, Сын больше Святаго Духа, а Святой Дух больше других духов... Ориген в Святой Троице измыслил степени и чрез это хочет ввести многобожие»[1]. — Субординационистический характер этого места в сочинении «О началах» не подлежит сомнению. Так понял слова Оригена и Руфин. Поэтому-то он устранил слова «Сын меньше Отца», «еще меньше Святой Дух», а также — сравнение силы Святаго Духа с силою прочих святых, которое особенно ясно показывает, что Ориген «в Святой Троице измыслил степени», посредствующие между Богом (Отцем) и тварями. — Кроме того, Руфин отождествил область деятельности Отца и Сына, может быть, с тою же целью — устранить ясно намеченные Оригеном степени в деятельности Божественных Лиц. Впрочем, дальше Руфин не выдерживает этого своего исправления (парграфы 6 и 8).

5) Глава третья, § 6. «Адам пророчествовал» — о Христе и о церкви (Быт 2, 24; Еф. 5, 31–32), так говорит Ориген in Cant. cant. 2, in c., vers. 11–12. Адама называет пророком святой Иустин (в Первой Апологии) и Климент Александрийский (в «Строматах», кн. I).

6) Глава третья, § 7. О грехе против Святаго Духа то же — in Matth. ser. 114; in Ioan. 28, 13 и 2, 6. В последнем месте Ориген говорит, что грех против Святаго Духа не простится вовсе «не потому, что Святой Дух будто бы славнее Христа, но Слову причастны все разумные существа, тогда как Духа Святаго удостаиваются лишь некоторые из них, и потому этим избранникам грех их вменяется гораздо строже».

7) Глава третья, § 7. «В Троице, конечно, не должно мыслить ничего большего или меньшего». Эти слова не подлинны. Ориген мог сказать и говорил так о Боге (= Отце, см. 1, 1, 6), но не о Троице, в которой он «измыслил степени» (прим. 6 к настоящей главе). В разсматриваемом месте Ориген хотел уяснить, что Дух не выше Отца и Сына, вопреки возможному противному предположению со стороны читателя. И, несомненно, этому предпо-

[1] В пятом томе Деяний Вселенских Соборов, стр. 461–462.

ложению он противопоставил ничто иное, как свой взгляд на Святаго Духа, выраженный в пятом параграфе: «...еще меньше Святой Дух...»; «чрезмерному прославлению» Святаго Духа он противопоставил свое субординацианское воззрение, по которому Святой Дух меньше не только Отца, но и Сына (срвн. прим. 5 к первой главе). При этом Ориген указал два основания для такого своего взгляда. 1) Источник Божества — Отец (а не Святой Дух, Который поэтому и не может быть выше Отца — срвн. in Ioan. 2, 3). 2) Благодать освящения принадлежит не одному Святому Духу: первый виновник освящения есть Отец, посредник Его есть Христос, а Дух — ближайший податель благодати. Таким образом, деятельность освящения не принадлежит исключительно одному Святому Духу и не выделяет Его из ряда Божественных Лиц до несравнимости с Ними («в Троице нет никакого обособления»).

«Благодать (Духа) подается (от Него) достойным, устрояется при посредстве Христа, а производится Отцем» (Spiritus sancti gratia dignis praestatur, ministrata per Christum, inoperata autem a Patre). Срвн. in Ioan. 2, 6: τὸ ἅγιον Πνεῦμα τὴν... ὕλην τῶν ἀπὸ Θεοῦ χαρισμάτων παρέχειν..., τῆς εἰρημένης ὕλης τῶν χαρισμάτων ἐνεργουμένης μὲν ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, διακονουμένης δὲ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ, ὑφεστώσης δὲ κατὰ τὸ ἅγιον Πνεῦμα. Дальше в комментарии следует текст 1 Кор. 12, 4–7, как и «О началах», 1, 3, 7.

8) Глава третья, § 8. «От этих свидетельств о единстве Отца, и Сына, и Святаго Духа...» Если эти слова подлинны, то они указывают на единство деятельности Божественных Лиц в освящении (см. 1, 3, 7); Руфин своею поправкою в седьмом параграфе сообщил им несколько иной смысл. — Общее направление учения Оригена о Святой Троице можно выразить так. Он признает ипостасность и Божественное достоинство всех Лиц Святой Троицы, но не возвышается до мысли об Их единосущии и не признает равенства Их между Собою. Единство Божества и троичность Лиц он примиряет тем, что истинным Богом признает только Отца; Сын и Святой Дух, по его мнению, — только Божественные существа, причем Сын меньше Отца, а Дух меньше Отца и Сына.

Глава четвертая

ОБ УМАЛЕНИИ ИЛИ ПАДЕНИИ

1. Но чтобы яснее представить это умаление или падение тех, кто жил относительно небрежно, не излишне, кажется, воспользоваться подходящим сравнением. Допустим, что кто-нибудь, мало-помалу, например, в геометрии или медицине приобрел такую опытность и искусство, что дошел до совершенства, а именно: путем продолжительных наставлений и упражнений в совершенстве усвоил знание вышеупомянутого искусства. Конечно, с таким человеком никогда не может случиться так, чтобы он, заснувши опытным, проснулся несведущим. (И нужно заметить, что в данном случае нельзя иметь в виду или упоминать все то, что случается или вследствие какого-нибудь повреждения, или же разслабления, потому что все это не подходит к избранному сравнению и примеру). Итак, по нашему предположению, пока тот медик или геометр упражняется в размышлениях о своем искусстве и в разумных занятиях, у него сохраняется, конечно, и знание науки. Если же он уклоняется от упражнений и пренебрегает прилежанием, то, мало-помалу, вследствие нерадения, у него теряется сначала немногое, потом же — больше, и, таким образом, чрез значительный период времени все приходит в забвение и совершенно улетучивается из памяти. Конечно, может случиться и так, что человек опомнится и сравнительно скоро придет в себя при самом еще начале падения, когда проявится еще ничтожная степень небрежения, и в таком случае он может даже возстановить утраченное, вследствие еще незначительного забвения. Теперь мы можем применить это (сравнение) к тем, которые отдались знанию о Боге и мудрости — той мудрости, которая со стороны изучения и трудности несравненно превосходит все остальные науки, и, соответственно приведенному подобию, можем усмотреть, в чем заключается усвоение этого знания и к чему сводится потеря его, в особенности если будем иметь в виду, что, по словам апостола, совершенные будут созерцать славу Господа лицом к лицу, вследствие откровения тайн[1].

---

[1] 2 Кор. 3, 18.

2. Впрочем, из желания показать Божественные благодеяния по отношению к нам — те благодеяния, которые подаются Отцем, и Сыном, и Святым Духом, этой Троицей, источником всякой святости, — мы несколько уже отступили в сторону, но мы сочли нужным, хотя вкратце, коснуться души потому, что дальше будет речь о разумной природе вообще. В своем же месте, при помощи Божией чрез Иисуса Христа и Святаго Духа, нам будет удобнее разсуждать о всей разумной природе, разделяющейся на три рода и вида.

Примечания

1) Глава четвертая служит продолжением 1, 3, 5–8. Там определяется область деятельности Божественных Лиц — следовательно, говорится о Боге не в Себе Самом, но в отношении Его к тварям. В 1, 3, 8 и в четвертой главе разсуждение переносится уже на самые тварные разумные существа; здесь говорится, что эти существа, в отличие от неизменяемого Бога, изменчивы и имеют свою историю. Такая характеристика тварей в системе Оригена служит переходом к учению о тварном бытии.

Глава пятая

О РАЗУМНЫХ СУЩЕСТВАХ

1. После краткого посильного разсуждения об Отце, и Сыне, и Святом Духе нам следует сказать немного и о разумных существах, о видах и чинах их, или об обязанностях как святых, так и злых сил, а также о существах, занимающих среднее место между добрыми и злыми и находящихся еще в состоянии борьбы и состязания. В Священном Писании мы находим очень много наименований некоторых чинов и должностей как святых, так и противоположных (им); мы, со своей стороны, сначала укажем эти наименования, а потом, по мере сил наших, попытаемся определить и значение их. Так есть некоторые ангелы Божии, которых Павел называет служебными духами, предназначенными

к служению тем, кто получает наследие спасения[1]. Тот же самый святой Павел называет — не знаю только, откуда он взял это, — какие-то престолы, и господства, и начальства, и власти, а после перечисления их, как бы подразумевая, что, кроме вышепоименованных, есть еще некоторые другие должности и чины разумных существ, говорит о Спасителе: «(Он) *превыше всякаго начальства, и власти, и силы и господства, и всякаго имене, именуемаго не точию в веце сем, но и во грядущем*»[2]. Этим он, очевидно, показывает, что, кроме упомянутых (чинов и должностей), есть еще некоторые, именуемые в сем веке, но не исчисленные им и неизвестные никому другому, и что есть также еще иные — такие, которые не именуются в сем веке и будут названы только в веке будущем.

2. Далее, нужно знать, что всякое разумное существо, нарушающее границы и законы разума, вследствие преступления, направленного против истины и правды, без сомнения, делается грешным. Следовательно, всякая разумная тварь достойна похвалы и наказания: похвалы, если, сообразно с присущим ей разумом, она преуспевает к лучшему; наказания, если уклоняется от разума и хранения истины — в таких случаях она по справедливости подлежит наказаниям и мукам. Это должно думать даже о самом диаволе и тех, которые пребывают с ним и называются ангелами его. Впрочем, нужно привести наименования этих последних, чтобы нам знать, что же это за существа, о которых у нас должна быть речь. Во многих местах Писания встречается имя диавола, и сатаны, и злого (духа), причем диавол называется врагом Божиим. Упоминаются также ангелы диавола и князь мира сего, только не выражено ясно, кто же этот князь мира сего: сам ли диавол или кто-нибудь другой. Упоминаются еще князья мира сего, имеющие некоторую мудрость, которая будет уничтожена, но, мне кажется, нелегко решить, составляют ли эти князья одно и то же с теми начальствами, против которых ведется наша брань, или это — другие существа. После начальств упоминаются еще некоторые власти, против которых наша брань так же, как и против князя мира сего, и против начальников мрака

---

[1] Евр. 1, 14.

[2] Еф. 1, 21.

сего. Павел упоминает еще о каких-то духах злобы поднебесных. Нет, конечно, нужды говорить о злых духах и нечистых демонах, упоминаемых в Евангелиях. Затем, некоторые существа называются таким же именем небесных (существ), но о них говорится, что они преклоняют или преклонят колено во имя Иисуса так же, как земные и преисподние, которых рядом перечисляет Павел[1]. — При разсуждении о разумных существах нельзя умолчать и о нас, людях, потому что мы тоже причисляемся к разумным животным. Нельзя оставить без внимания и того, что (в Писании) упоминаются некоторые различные чины людей, когда говорится: «*...часть Господня — людие Его Иаков, уже наследия Его Израиль*». Причем частью ангелов называются остальные народы, потому что, «*егда разделяше Вышний языки, яко разсея сыны адамовы, постави пределы языков по числу ангел Божиих*»[2]. Следовательно, вместе с прочими разумными существами должно разсмотреть также и учение о человеческой душе.

3. Итак, в Писании упомянуто очень много чинов и должностей, которым, конечно, соответствуют сущности. Теперь возникает вопрос: какими же сотворил Бог эти существа? Может быть, некоторые святые и блаженные существа Он сотворил такими, что они не могут принять ничего противного; а некоторые такими, что они могут сделаться способными как к добродетели, так и ко злу? Может быть, нужно думать, что Он сотворил некоторых даже и такими, что они совершенно неспособны к добродетели, а некоторых опять такими, что они совершенно неспособны ко злу и могут пребывать только в блаженстве, а иных, наконец, такими, что они могут принимать то и другое? Начиная изследование по порядку приведенных наименований, мы, прежде всего, разсмотрим: святые ангелы от самого ли начала своего существования были святы, святы ли они теперь и будут ли святы в будущем? Действительно ли они никогда не грешили и не могут никогда согрешить? Затем, так называемые святые начальства с самого ли момента сотворения их Богом стали начальствовать над подчиненными им существами, а эти последние такими ли и для того ли сотворены, чтобы быть в покорности и подчинении?

---

[1] См. Флп. 2, 10.

[2] Втор. 32, 9.

Равным образом, так называемые власти такими ли и для того ли сотворены, чтобы властвовать, или они получили эту власть и достоинство в награду за какую-нибудь заслугу и добродетель? Так же и существа, называемые тронами, или престолами, заслужили ли этот престол и устойчивость блаженства вместе с изведением (prolatione) их субстанции, так что обладают этим (блаженством) единственно только по воле Творца? И так называемым господствам не дано ли их господство при самом творении в качестве неотделимого и природного преимущества, а не в награду за их преуспеяние? Во всяком случае, если мы допустим, что святые ангелы, и святые власти, и блаженные престолы, и славные силы, и величественные господства обладают присущими им властью, достоинством и славою по природе (substantialiter), то, без сомнения, то же самое мы должны будем думать и о существах противоположных. Тогда нужно будет думать, что те начальства, против которых наша брань, не получили направления, враждебного и противоборствующего всему доброму, впоследствии, по причине уклонения свободной воли их от добра, но что это направление существует в самой их природе (substantialiter); тогда нужно будет допустить также, что как у властей, так и у сил злоба явилась не после их субстанции, но вместе с нею; тогда нужно будет признать, что те, которых апостол назвал правителями и начальниками тьмы века сего, дошли до начальствования над мраком не вследствие извращения (нравственного) расположения (propositi), но в силу необходимости. То же самое необходимо будет думать и о духах непотребства, духах злобы, и нечистых демонах. Но, во всяком случае, нелепо думать так о злых и противных силах — нелепо отделять причину их злобы от расположения их свободы и приписывать эту причину Создателю. Если же это так, то мы необходимо должны то же самое сказать и относительно добрых и святых сил, то есть что и в них — не субстанциальное благо. Благо, как мы показали, субстанциально находится только во Христе и в Святом Духе и, конечно, в Отце, ибо природа Троицы, как показано, не имеет никакой сложности, и, следовательно, добро не может быть в ней случайным свойством. Отсюда следует, что всякая тварь за свои дела и за свои побуждения получает начальство, или власть, или господс-

тво, что различные силы по заслугам, а не по преимуществу природы превознесены и поставлены над теми, над которыми они начальствуют или властвуют.

4. Но чтобы не показалось, что о столь великих и трудных вещах мы разсуждаем на основании одного только разума и что только [с] помощью одних предположений мы принуждаем слушателей к согласию, нам следует посмотреть, нельзя ли найти подтверждение нашего положения в Священном Писании и сделать его, таким образом, еще более вероятным, благодаря авторитету Писания. И, во-первых, изложим, что содержит Священное Писание относительно злых сил; потом же изследуем и о прочих (силах), насколько Господь удостоит нас Своим просвещением, чтобы в таких трудных вопросах найти то, что ближе всего к истине и что нужно думать о них согласно с правилом благочестия. У пророка Иезекииля мы находим два пророчества, написанные им в приложении к князю Тирскому[1]. Причем, если кто не узнает предварительно второго пророчества, то может подумать, что первое из них имеет в виду какого-то человека, который был Тирским князем. Вот почему из первого пророчества мы не воспользуемся ничем. Что же касается второго, то оно таково, что его ни в каком случае не должно понимать о человеке, но о какой-то высшей силе, ниспавшей с неба и низверженной в преисподнюю и в худшее состояние. Это пророчество представляет яснейшее доказательство того, что противные силы не созданы и не сотворены такими по природе, но от лучшего перешли к худшему (состоянию) и обратились ко злу и что также блаженные силы — не такой природы, которая не может принять противного даже в том случае, если хочет того, и нерадит, и не хранит со всею осторожностью блаженства своего состояния. Если же так называемый князь Тирский, по словам пророка, был между святыми, и был непорочен, и находился в раю Божием, и был украшен венцом красоты и славы, то можно ли считать его в какомлибо отношении ниже кого-либо из святых. В самом деле, о нем написано, что сам он был венцом красоты и славы и ходил непорочным в раю Божием[2], — и можно ли думать, что этот именно

[1] Иез. 26 и 28.
[2] См. Иез. 28, 12.

князь не принадлежал к тем святым и блаженным силам, которые, как должно веровать, находились в блаженстве и были одарены именно такою честью? Но посмотрим, чем же научают нас самые слова пророчества. «И бысть слово Господне ко мне, глаголя: «*Сыне человечь, возьми плач на князя тирска и рцы ему: сия глаголет Адонаи Господь. Ты еси печать уподобления ... и венец доброты. В сладости рая Божия был еси, всяким камением драгим украсился еси, сардием и топазием, и смарагдом, и иакинфом, и анфраксом, ... и иасписом, и сребром, и златом, ... и ахатом, и аметистом, и хрисолифом, и вириллием, и онихом; и златом наполнил еси сокровища твоя и житницы твоя. От него же дне создан еси*[.] *ты, с херувимом вчиних тя в горе святей Божии, был еси среде каменей огненных. Был еси ты непорочен во днех твоих, от негоже дне создан еси, дондеже обретошася неправды в тебе. От множества купли твоея наполнил еси сокровища твоя беззакония, и согрешил еси, и уязвлен еси от горы Божия. И сведе тя херувим ... от среды камыков огненных. Вознесеся сердце твое в доброте твоей, истле хитрость твоя с добротою твоею, множества ради грехов твоих на землю повергох тя, пред цари дах тя во обличение. Множества ради грехов твоих и неправд купли твоея, осквернил еси святая твоя. И изведу огнь от среды твоея, сей снесть тя: и дам тя во прах* [и уголь] *на земли пред всеми видящими тя. И вси ведящии тебе во языцех возстенут по тебе. Пагуба учинен еси, и не будеши ктому во век*»[1]. Теперь спрашивается, если кто услышит следующие слова: «*Ты еси печать уподобления... и венец доброты, в сладости рая... был еси*» или же: «*От него же дне создан еси с херувимом, вчиних тя в горе святей Божии*», — то будет ли настолько слабоумен, чтобы отнести эти слова к кому-нибудь из людей или святых — не говорю уже о князе Тирском? В самом деле, среди каких огнистых камней может обращаться какой-нибудь человек? О ком можно думать, что от самого дня сотворения он был непорочен, а потом нашлись в нем беззакония, и он был низвержен на землю? Что значат слова, что он сначала не был на земле, а потом был низвержен на землю и что его святилища были осквернены? Итак, вот что пророк Иезекииль говорит о князе Тирском. Это проро-

[1] Иез. 28, 12–19.

чество, как мы показали, относится к противной силе и весьма ясно свидетельствует о том, что эта сила была прежде святою и блаженною, потом же, когда обрелась в ней неправда, она пала и была низвержена на землю, но все же не была такою по самой природе и по созданию. Мы думаем, что это говорится о каком-нибудь ангеле, который получил обязанность управления тирским народом и которому, по-видимому, была поручена забота о душах тирян. Но какой же Тир и какие души тирян нужно разуметь здесь? Тот ли Тир, который находится в странах финикийской провинции или какой-нибудь другой, образом которого служит земной, известный нам Тир? И души каких тирян нужно здесь разуметь: этих ли тирян, или обитателей того, духовно понимаемого Тира? Впрочем, об этом, кажется, не следует разсуждать в этом месте, дабы не показалось, что мы как бы мимоходом разсуждаем о столь великих и сокровенных вещах, которые, между тем, требуют особого сочинения или труда.

5. Теперь разсмотрим подобное же пророчество Исаии пророка о другой противной силе. Он говорит: «*Како спаде с небесе денница, восходящая заутра; сокрушися на земли посылаяй ко всем языком. Ты же рекл еси во уме твоем: на небо взыду, выше звезд небесных поставлю престол мой, сяду на горе высоце, на горах высоких, яже к северу, взыду выше облак, буду подобен Вышнему. Ныне же во ад снидеши и во основания земли. Видевшии тя удивятся о тебе и рекут: сей человек раздражаяй землю, потрясаяй цари, положивый вселенную всю пусту, и грады ея разсыпа, плененых не разреши. Вси царие языков успоша в чести, кийждо в дому своем. Ты же повержен будеши в горах, яко мертвец мерзский со многими мертвецы изсеченными мечем, сходящими во ад. Якоже риза в крови намочена не будет чиста, такожде и ты не будеши чист: зане землю Мою погубил еси и люди Моя избил еси: не пребудеши в вечное время, семя злое. Уготови чада твоя на убиение грехами отца твоего, да не востанут и наследят землю и наполнят землю ратьми. И востану на ня, глаголет Господь Саваоф, и погублю имя их, и останок, и семя*»[1]. Это пророчество весьма ясно показывает, что с неба ниспал тот, кто прежде был Денницею и восходил утром.

[1] Ис. 14, 12–22.

Если же он был существом мрака, как думают некоторые, то как же тогда говорится, что он был прежде Денницею? Или каким образом мог восходить утром не имевший в себе ничего светоносного? Притом и Спаситель научает нас о диаволе, говоря: «*Видех сатану яко молнию с небесе спадша*»[1]. Следовательно, диавол был некогда светом. Замечательно, что Господь наш, Который есть истина, силу Своего славного пришествия сравнил также с молнией, говоря: «*Якоже... молния исходит от восток и является до запад, тако будет пришествие Сына Человеческаго*»[2]. И вот, несмотря на это, Он, в то же время, сравнивает сатану с молнией и говорит, что он ниспал с неба; Он сказал, это с тою целью, конечно, чтобы показать, что и сатана был некогда на небе, и имел место между святыми, и участвовал в том свете, в котором участвуют все святые, и вследствие которого ангелы делаются ангелами света, и апостолы называются Господом светом мира. Таким образом, и сатана был некогда светом, и только потом совершил измену, и ниспал в это место, и слава его обратилась в прах, как это свойственно вообще нечестивым, по выражению пророка. Вследствие этого падения он и был назван князем мира сего, то есть земного обиталища, вот почему также он начальствует над всеми теми, которые последовали его злобе, так как даже мир весь (миром я теперь называю это земное место) во зле лежит[3] и именно в этом отступнике. А что сатана есть отступник, то есть перебежчик, об этом говорит Господь в книге Иова: «Поймаешь ли ты на уду дракона отступника»[4], то есть перебежчика? Известно же, что под драконом разумеется сам диавол. Итак, если некоторые силы называются противными и говорится, что некогда они были непорочными, а непорочность никому не принадлежит субстанциально, кроме Отца, и Сына, и Святаго Духа, и святость во всякой твари есть случайное свойство, все же случайное может прекратиться; если, повторяем, эти противные силы некогда были непорочными и, конечно, находились между теми, которые еще (и доселе) пребывают непорочными, то это

[1] Лк. 10, 18.
[2] Мф. 24, 27.
[3] См. 1 Ин. 5, 19.
[4] См. Иов. 40, 20 [*извлечеши ли змиа удицею*].

ясно показывает, что никто не может быть непорочным субстанциально, или по природе, и что равным образом никто не может быть и оскверненным субстанциально[1]. Отсюда следует, что от нас и от наших движений зависит — быть святыми и блаженными или же, наоборот, вследствие лености и нерадения, из состояния блаженства низвергнуться в злобу и погибель настолько, что крайнее развитие зла — если кто уже настолько вознерадел о себе — доходит до того состояния, в котором существо делается так называемой противною силою.

Примечания

1) Глава пятая, § 5. Конец этого параграфа по руфинову тексту тождественен со второю половиною иеронимова фрагмента. Но Руфин пропустил слова о соединении разумного существа с телом животного. См. 1, 8, 4; 2, 1, 1 (фрагмент Юстиниана) и примечание к восьмой главе.

Глава шестая

О КОНЦЕ ИЛИ СОВЕРШЕНИИ

1. Конец или совершение есть объявление совершенных вещей. Это обстоятельство напоминает нам, что всякий, желающий читать об этом совершении или познавать его, должен приступать к размышлению о столь возвышенных и трудных предметах с умом совершенным и искусным. В противном случае он или не получит никакой пользы от такого рода исследований, и они покажутся ему пустыми и излишними, или же, если он имеет душу, уже предубежденную в другом направлении, он сочтет эти исследования еретическими и противными церковной вере, —

[1] «Вследствие великой лености и безпечности каждый настолько падает и пустеет (evacuari), что, предаваясь порокам, может соединиться с грубым телом неразумных скотов. На основании этих разсуждений мы думаем, что одни по своей воле находятся в чине святых и в служении Богу, другие же, по собственной вине отпадая от святости, доходят до такого нерадения, что обращаются даже в противные силы» — см. письмо Иеронима к Авиту.

повторяю, не столько по разумному убеждению, сколько по предубеждению своей души. Впрочем, и мы говорим об этих предметах с большим страхом и осторожностью и более изследуем и разсуждаем, чем утверждаем что-нибудь наверное и определенно. Выше мы указали уже, о чем нужно давать ясные определения (dogmate manifesto), это, думаю, мы и выполнили, когда говорили о Троице. Теперь же, по мере возможности, мы будем упражняться скорее в разсуждении, чем в определении. — Итак, конец или совершение мира наступит тогда, когда каждый за грехи свои по заслугам подвергнется наказаниям, причем это время, когда каждый получит должное по заслугам, знает один только Бог. Мы же думаем только, что благость Божия, чрез Иисуса Христа, всю тварь призывает к одному концу после покорения и подчинения всех врагов. Ведь, Писание говорит так: «*Рече Господь Господеви моему: седи одесную Мене, дондеже положу враги Твоя подножие ног Твоих*»[1]. Если для нас не совсем ясен смысл этого пророческого изречения, то научимся у апостола Павла, который говорит яснее, что «*подобает Ему* (Христу) *царствовати, дондеже положит вся враги под ногама Своима*»[2]. Если и это, столь ясное изречение апостола не достаточно показало нам, что означает положение врагов под ногами, то послушай еще следующие слова его: «Надлежит, чтобы все покорилось Ему»[3]. Но каково же это подчинение, которым все должно подчиниться Христу? Я думаю, что это — та покорность, которою мы сами желаем покориться Ему, — та покорность, которою подчинены Ему и апостолы, и все святые, последовавшие Христу. Покорение, которым мы покоряемся Христу, означает спасение покоренных, даруемое Христом, как и Давид говорил: «*Не Богу ли повинется душа моя? от Того бо спасение Мое*»[4].

2. Видя такой конец, когда все враги покорятся Христу, когда истребится и последний враг — смерть, и когда Христос, Которому все покорено, предаст царство Богу Отцу, — от такого, говорю, конца вещей обратимся к созерцанию начала. Конец всег-

---

[1] Пс. 109, 1.

[2] 1 Кор. 15, 25.

[3] См. 1 Кор. 26–28.

[4] Пс. 61, 1.

да подобен началу[1]. И поэтому, как один конец всего, так должно предполагать и одно начало для всего; и как один конец предстоит многим, так от одного начала произошли различия и разности, которые, по благости Божией, чрез покорение Христу и единение со Святым Духом, снова призываются к одному концу, подобному началу, — то есть призываются все те, которые преклоняют колено во имя Иисуса и этим самым изъявляют знак своей покорности. Преклоняющие колено относятся к небесным, земным и преисподним, но в этих трех названиях указывается вся вселенная, то есть все те существа, которые, происходя от одного начала, по заслугам были разделены на разные чины — именно: каждое существо сообразно с его побуждениями и особенностями, ибо добро не было присуще всем им субстанциально подобно тому, как оно пребывает в Отце, и Христе Его, и Святом Духе. Только в этой Троице, Которая есть виновница (auctor) всего, благость присутствует субстанциально, все же прочие существа имеют благость в качестве случайного свойства, могущего прекратиться, и находятся в блаженстве только тогда, когда участвуют в святости и премудрости, и Самом Божестве (divinitate). Если же они нерадят и уклоняются от такого участия, тогда, вследствие своей лености, каждое существо само делается причиной своего падения, причем одно падает скорее, другое — медленнее, одно — больше, другое — меньше[2]. И так как это падение, посредством которого каждое существо уклоняется от своего состояния, как мы сказали, имеет очень большое разно-

---

[1] «Начало рождается из конца, и конец — из начала, и все так изменяется, что кто теперь человек, тот в ином мире может сделаться демоном, а демон, если будет жить слишком небрежно, получит грубейшее тело, то есть сделается человеком. И, таким образом, он все перемешивает так, что, по его мнению, из ангела может сделаться диавол, и, наоборот, диавол может превратиться в ангела» — из письма Иеронима Авиту.

[2] «По собственной вине тех, которые не заботятся о себе неусыпно, происходят падения то быстрее, то медленнее и на более или менее продолжительное время. По этой самой причине, в силу Божественного суда, соразмеряющего с лучшими или худшими побуждениями каждого достойное воздаяние, один получит в будущем мире ангельское достоинство, или начальственную силу, или власть над кем-либо, или престол над подданными, или господство над рабами. Другие же, которые не совсем пали, будут иметь заступление и помощь, как мы сказали. И, таким образом, преимущественно из числа тех, которые подчинены началам, и властям, и престолам, и господствам, — быть может, некогда на место их самих будет составляться род человеческий в каждом мире» — из письма Юстиниана к патр. Мине.

образие, сообразно с движениями ума и воли, потому что одно существо падает легче, другое более тяжким образом, то для этого существует праведный суд Божественного Промысла, чтобы каждый мог получить по заслугам, соответственно разнообразию своих движений, возмездие за свое отпадение и возмущение; из тех же существ, кои остались в том начале, которое, как мы описали, подобно будущему концу, — некоторые получают ангельский чин в управлении и распоряжении миром, другие же получают чин сил, иные — чин начальств, иные — чин властей, чтобы властвовать над теми, которые нуждаются во власти над своей головой, иные получают чин престолов, то есть должность суда и управления теми, которые нуждаются в этом, иные получают господство, без сомнения, над рабами. Все же это дает им Божественный Промысл на основании нелицеприятного и праведного суда, сообразно с теми заслугами и успехами, какие они оказали в (деле) участия (participationem) в Боге и в подражании Ему. Те же существа, которые ниспали из состояния первоначального блаженства, но при этом пали не неисцельно, подчинены распоряжению и управлению святых и блаженных чинов, описанных выше; пользуясь их помощью и исправляясь под влиянием спасительных наставлений и учения, они могут возвратиться и быть возстановленными в состояние своего блаженства. Из этих-то существ — по моему мнению, насколько я могу понимать — и состоит этот настоящий чин рода человеческого, который в будущем веке или в последующих веках, когда, по словам Исаии[1], будет новое небо и новая земля, конечно, будет возстановлен в то единство, какое обещает Господь Иисус, говоря к Богу Отцу о Своих учениках: «*Не о сих... молю токмо, но и о верующих словесе их ради в Мя: да вси едино будут, якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе, да и тии в нас едино будут*»[2]. И еще Он говорит: «*Да будут едино, якоже Мы едино есма. Аз в них, и Ты во Мне, да будут совершени во едино...*»[3]. Это подтверждает и апостол Павел, в словах: «*Дондеже достигнем вси в соединение веры, ... в мужа совершенна,*

[1] См. Ис. 66, 22.

[2] Ин. 17, 20–21.

[3] Ин. 17, 22–23.

в меру возраста исполнения Христова»[1]. Тот же апостол убеждает нас к подражанию этому единству даже в настоящей жизни, пока мы находимся в церкви, в которой, конечно, заключается образ будущего царства: «*...да тожде глаголети вси, и да не будут в вас распри, да будете же утверждени в томже разумении и в тойже мысли*»[2].

3. Однако должно знать, что некоторые из существ, отпадших от вышеупомянутого единого начала, впали в такое непотребство и злобу, что сделались недостойными того наставления или научения, которым наставляется и изучается человеческий род в своем плотском состоянии, пользуясь помощью небесных сил; напротив, они находятся во вражде и противоборстве по отношению к научаемым и наставляемым. Вот почему и вся эта жизнь смертных (существ) исполнена подвигов и борьбы: ведь против нас враждуют и противоборствуют именно эти существа, которые без всякой осмотрительности ниспали из лучшего состояния и к которым относятся так называемые диавол и ангелы его, а также и прочие чины злобы, о которых упомянул апостол в числе противных сил. Но, спрашивается, некоторые из этих чинов, действующих под начальством диавола и повинующихся его злобе, могут ли когда-нибудь в будущие века обратиться к добру ввиду того, что им все же присуща способность свободного произволения, или же постоянная и застарелая злоба, вследствие привычки, должна обратиться у них как бы в некоторую природу? Ты, читатель, должен исследовать, действительно ли и эта часть (существ) совершенно не будет во внутреннем разногласии с тем конечным единством и гармонией ни в этих видимых временных веках, ни в тех, невидимых и вечных? Во всяком случае, как в продолжение этих видимых и временных, так и в продолжение тех невидимых и вечных веков все наличные существа распределяются сообразно с чином, мерою, родом и достоинствами их заслуг, причем некоторые их них достигнут невидимого и вечного (бытия) на первых же порах, другие — только потом, а некоторые — даже в последние времена, и то только путем величайших и тягчайших наказаний и продолжительных, так сказать, много-

[1] Еф. 4, 13.
[2] 1 Кор. 1, 10.

вековых, самых суровых исправлений, после научения сначала ангельскими силами, потом силами высших степеней, словом, путем постепенного восхождения к небу — путем прохождения, в некоторой форме наставлений, всех отдельных служений, присущих небесным силам. Отсюда, я думаю, вполне последовательно можно сделать такой вывод, что каждое разумное существо, переходя из одного чина в другой, постепенно может перейти (из своего чина) во все остальные и из всех — в каждый отдельный чин, потому что всех этих разнообразных состояний преуспеяния и упадка каждое существо достигает собственными движениями и усилиями, которые обусловливаются способностью каждого (существа) к свободному произволению[1].

4. Так как (апостол) Павел говорит, что существует нечто видимое и временное и, кроме того, нечто иное — невидимое и вечное, то мы спрашиваем, почему видимое — временно? Не потому ли, что после этого (видимого мира) на протяжении всего бу-

---

[1] «Те, которые поколебались, но, споткнувшись, не пали, — эти для управления, руководства и направления к лучшему будут подчинены началам, властям, престолам и господствам, и, может быть, в одном из миров, когда, по словам Исаии, будет новое небо и новая земля (Ис. 66, 22), из них составится человеческий род. Те же, которые не будут достойны возвратиться в прежнее состояние чрез человеческий род, сделаются диаволом и ангелами его и злейшими демонами и по различию заслуг в каждом мире получат различные обязанности. И самые демоны и властители тьмы в каком-нибудь мире или мирах, если выказывают желание обратиться к лучшему, делаются людьми и, таким образом, возвращаются к прежнему началу; однако ангельского достоинства они достигают только чрез наказания и муки, которые они претерпят в течение долгого или краткого времени в телах людей. Отсюда следует, что из людей происходят все разумные твари — не однажды или мгновенно, но неоднократно, и что мы, так же как и ангелы, если будем жить нерадиво, сделаемся демонами, и, наоборот, демоны, если захотят стяжать добродетели, достигают ангельского достоинства» (из письма Иеронима Авиту).

«Когда при конце и совершении мира как бы из некоторых затворов и темниц будут выпущены Господом души и разумные твари, то одни из них по безпечности выйдут позднее, а другие по своей ревности полетят с быстротой. И так как все имеют свободную волю и добровольно могут предаваться или добродетелям, или порокам, то первые будут в гораздо худшем состоянии, чем теперь, а последние перейдут в лучшее состояние, потому что различные движения и расположения воли в ту или другую сторону послужат основанием различных состояний; тогда ангелы могут сделаться людьми или демонами и, наоборот, из демонов могут произойти люди или ангелы» (из письма Иеронима Авиту).

«Я думаю также, что человеческий род может некогда восполниться из подчиненных злым началам, и властям, и миродержателям в каждом мире или из разумных существ какого-нибудь мира, которые сравнительно скоро воспримут благодеяние (доброе влияние) и сами пожелают измениться» (из письма Юстиниана к патр. Мине).

дущего века, когда разсеяние и разделение одного начала будет приведено к одному и тому же концу и подобию, уже совершенно ничего (видимого) не будет? Или, может быть, потому, что прейдет форма видимого бытия, хотя субстанция его не уничтожится совершенно? По-видимому, Павел подтверждает последнее предположение, когда говорит: «*Преходит ... образ мира сего*»[1]. Кажется, и Давид указывает то же самое в словах: «*Та* (небеса) *погибнут, Ты же пребываеши, и вся, яко риза, обетшают, и, яко одежду свиеши я, и изменятся*»[2]. В самом деле, если небеса изменятся, то, значит, не погибнут, ибо что изменяется, то, конечно, еще не погибает, и если образ мира преходит, то это еще не означает совершенного уничтожения и погибели материальной субстанции, но указывает только на некоторое изменение качества и преобразование формы. Эту же мысль, без сомнения, выражает и Исаия, когда говорит в форме пророчества, что будет «*небо ново и земля нова*»[3]. Обновление же неба и земли, и перемена формы настоящего мира, и изменение небес приготовляются, без сомнения, для тех, кто, шествуя показанным выше путем, стремится к тому блаженному концу, которому покорятся даже самые враги, и когда, по словам Писания, Бог будет все во всем. Если же кто-нибудь допускает совершенное уничтожение материальной, то есть телесной природы в том конечном состоянии бытия, то я совсем не в состоянии понять, каким же образом столько таких субстанций могут жить и существовать без тел, когда только природе Бога, то есть Отца, и Сына, и Святаго Духа, свойственно существовать без материальной субстанции и без всякой примеси телесности[4]? Но, может быть, кто-нибудь еще скажет, что в том конечном состоянии бытия вся телесная субстанция будет такою чистою и очищенною, что ее можно представлять себе наподобие эфира и некоторой небесной чистоты и неповрежденности (puritatis atque sinceritatis). Впрочем, как бу-

---

[1] 1 Кор. 7, 31.

[2] Пс. 101, 27.

[3] Ис. 66, 22.

[4] «Телесные существа совершенно уничтожатся или же в конце всего тела будут такими, каковы теперь эфир и небо или какое-нибудь другое, еще более тонкое и чистое тело, какое только можно себе представить. Если же это так, то ясно, что думает он (Ориген) о воскресении» — см. письмо Иеронима к Авиту.

дет обстоять тогда дело, знает, конечно, один только Бог и те, которые чрез Христа и Святаго Духа сделались друзьями его.

Примечания

1) Глава шестая, § 3. Сюда можно отнести фрагмент из Περὶ ἀρχῶν, находящийся в схолиях Максима Исповедника на Дионисия Ареопагита: «Итак, я думаю, что разные основания (πᾶς λόγος) показывают, что какое-нибудь разумное существо может произойти из всякого другого разумного существа». И немного спустя он прибавляет: «После всеобщего конца снова происходит уклонение и падение».

2) Глава шестая, § 3. Второй фрагмент Иеронима («Когда при конце и совершении всего...») находится (в письме к Авиту) среди цитат, взятых из восьмой главы первой книги «De principiis». Но в восьмой главе по руфинову переводу нет соответствующих этому фрагменту слов: очевидно, Руфин пропустил их, как повторение сказанного выше, именно: 1, 6, 3. В этом последнем месте Руфин вполне верно передал мысль Оригена, как показывает сличение его перевода с различными фрагментами.

3) Глава шестая, § 4 (срвн. 2, 2–3). В этом параграфе Ориген излагает два мнения о конечной судьбе чувственного, материального мира: телесный мир 1) или совсем уничтожится, 2) или же получит новую, более совершенную и утонченную форму. Слова Иеронима и заключение параграфа по руфинову тексту ясно показывают, что Ориген не склонялся решительно на сторону того или другого мнения.

Глава седьмая

О БЕЗТЕЛЕСНЫХ И ТЕЛЕСНЫХ СУЩЕСТВАХ

1. Все вышеприведенные разсуждения высказаны нами в виде обыкновенных соображений: после изложения учения об Отце, и Сыне, и Святом Духе мы, по мере сил наших, трактовали и раз-

суждали о разумных существах, руководясь более последовательностью мыслей, чем определенным догматом. Теперь же разсмотрим то, о чем дальше следует (нам) разсуждать согласно с нашим догматом, то есть с церковной верой. — Все души и вообще все разумные существа, как святые, так и грешные, сотворены или созданы; все они, по своей природе, безтелесны, но при всем том, даже при своей безтелесности, они, однако, сотворены потому, что все сотворено Богом чрез Христа, как об этом вообще учит Иоанн в Евангелии в следующих словах: «*В начале бе Слово, и Слово бе к Богу, и Бог бе Слово. Сей бе искони к Богу. Вся Тем быша, и без Него ничтоже бысть...*»[1]. И апостол Павел, описывая все сотворенное по видам, разрядам и порядку и в то же время желая показать, что все сотворено чрез Христа, разсуждает следующим образом: «*...тем создана быша всяческая, яже на небеси, и яже на земли, видимая и невидимая, аще престоли, аще господствия, аще начала, аще власти, всяческая Тем и о Нем создашаяся, и Той есть прежде всех... и Той есть глава...*»[2]. Итак, апостол ясно возвещает, что во Христе и чрез Христа создано и сотворено все — видимое, то есть телесное, и невидимое, под которым, по моему мнению, нужно разуметь не что иное, как безтелесные и духовные силы. Назвавши же вообще телесное и безтелесное, апостол дальше, как мне кажется, перечисляет виды существ (безтелесных), именно: престолы, господства, начальства, власти, силы. Мы сказали об этом, имея в виду перейти дальше по порядку к вопросу о солнце, и луне, и звездах. Спрашивается, нужно ли причислять их к начальствам ввиду того, что они, по Писанию, созданы в качестве ἀρχάς, то есть для начальства над днем и ночью? Или же нужно думать, что они имеют только начальство над днем и ночью, так как на их обязанности лежит освещать их, но что к чину начальств они, однако, не принадлежат?

2. Когда говорится, что все — и небесное, и земное — создано чрез Него Самого и сотворено в Нем, то, без сомнения, к небесному причисляется также то, что находится на тверди, которая

[1] Ин. 1, 1–3.
[2] Кол. 1, 16–18.

называется небом и на которой утверждены эти светила. Потом, если путем разсуждений уже с очевидностью установлено, что все сотворено и создано и что между сотворенным нет ничего такого, что не воспринимало бы добра и зла и не было бы способно к тому и другому, — то, спрашивается, будет ли последовательным думать так же, как думают некоторые и из наших, а именно, что солнце, луна и звезды неизменны и не способны к противному (движению)? То же самое некоторые думали даже о святых ангелах, а еретики, кроме того, еще о душах, которые называются у них духовными природами. Но посмотрим, прежде всего, что же сам разум находит о солнце, луне и звездах, — правильно ли мнение некоторых об их неизменяемости, и насколько можно подтвердить это мнение Священным Писанием? Иов, по-видимому, показывает, что звезды не только могут быть преданы грехам, но что они даже не свободны от греховной заразы, ибо написано так: «*...звезды... нечисты суть пред Ним*»[1]. Конечно, это изречение нельзя понимать в отношении к блеску одного только тела их, наподобие того, как мы говорим, например, о нечистой одежде. Ведь если бы мы стали понимать его в этом смысле, то тогда порицание нечистоты в блеске тела светил, без сомнения, привело бы нас к оскорблению Творца их. Кроме того, если звезды не могут получить ни более светлого тела посредством прилежания, ни менее чистого — чрез леность, то за что же обвинять их за нечистоту, если они не получат похвалы за чистоту?

3. Но для более ясного понимания этого (изречения) прежде всего должно исследовать, можно ли считать светила одушевленными и разумными, потом — произошли ли души их вместе с телами, или же они явились прежде тел, а также — освободятся ли эти души от тел после завершения века, так что светила перестанут освещать мир, подобно тому, как и мы оканчиваем эту жизнь? Правда, исследовать эти вопросы представляется делом довольно смелым, но ввиду того, что наше признание состоит в ревностном исследовании истины, едва ли будет излишне разсмотреть и исследовать их, насколько это будет возможно для нас, при помощи благодати Святаго Духа. Итак, мы думаем, что све-

---

[1] Иов 25, 5.

тила можно считать одушевленными на основании того соображения, что они, по словам Писания, получают заповеди от Бога, а это получение заповедей может относиться только к разумным одушевленным существам. Бог же так говорит: «Я предписал заповедь всем звездам» [Mandatum ego omnibus stellis praecepi]. Но, спрашивается, какие это заповеди? Разумеется, это заповеди, касающиеся того, чтобы каждая звезда, в своем порядке и в своих движениях, давала миру определенное количество света, ведь иным порядком движутся так называемые планеты, и иным — светила, называемые неподвижными (ἀπλανεῖς). Но при этом совершенно ясно, что ни движение тела не может совершаться без души, ни существа одушевленные не могут находиться в какое-либо время без движения. А звезды движутся в таком порядке и так правильно, что никогда не бывает заметно совершенно никакого замешательства в их движениях, ввиду этого было бы, конечно, крайнею глупостью говорить, что такой порядок, такое соблюдение правильности и меры выполняются неразумными существами или требуются от них. У Иеремии луна называется даже царицею неба[1]. Итак, если звезды одушевлены и разумны, то, без сомнения, у них есть также и некоторое преуспеяние и падение. Слова Иова «*звезды ... не чисты суть пред Ним*»[2], как мне думается, и выражают именно эту мысль.

4. Если светила суть одушевленные и разумные существа, то последовательность разсуждения требует еще разсмотрения того вопроса, одушевлены ли они вместе с сотворением тел в то время, когда, по слову Писания, «*сотвори Бог два светила великая, светило великое в начала дне и светило меньшее в начала нощи, и звезды*»[3], или же души их сотворены не вместе с телами, но Бог уже извне вложил (в светила) дух после того, как были сотворены тела их. Я, со своей стороны, предполагаю, что дух вложен извне, но это предположение нужно еще доказать из Священного Писания, потому что на основании свидетельств Писания оно утверждается, во всяком случае, с большею трудностью, чем с помощью одних только догадок. А посредством догадок это по-

[1] Иер. 7, 18.
[2] Иов 25, 5.
[3] Быт. 1, 16.

ложение можно доказать следующим образом. Если человеческая душа — которая, как душа человека, конечно, ниже — не сотворена вместе с телами, но вселена извне, то тем более это нужно сказать о душах живых существ, называемых небесными. Что же касается людей, то разве можно думать, что вместе с телом образована, например, душа того, кто во чреве запинал своего брата, то есть душа Иакова[1]? Или — разве вместе с телом была сотворена и образована душа того, кто, находясь еще во чреве матери своей, исполнился Святаго Духа? Я разумею Иоанна, взыгравшего во чреве матери и с великим восхищением игравшего, когда голос приветствия Мариина достиг ушей Елисаветы, матери его[2]. Разве также вместе с телом была сотворена и образована душа того, кто еще прежде образования во чреве известен был Богу и был освящен Им еще прежде, чем вышел из чрева?[3] Конечно, не без суда и не без заслуг Бог исполняет некоторых людей Святаго Духа, так же как не без заслуг и освящает. И, действительно, как мы уклонимся от голоса, который говорит: «*Еда неправда у Бога? Да не будет!*» или: «Неужели есть лицеприятие у Бога?»[4] Но именно этот вывод и следует из того положения, которое утверждает существование души вместе с телом[5]. — Итак, насколько можно понять из сравнения с человеческим состоянием, я думаю, что все, что самый разум и авторитет Писания, по-видимому, показывает относительно людей, все это гораздо более последовательно должно думать о небесных (светилах).

5. Но посмотрим, нельзя ли найти в Священном Писании свидетельства собственно о самых небесных существах. Такое свидетельство дает апостол Павел, он говорит, что «*суете ... тварь повинуся не волею, но за повинувшаго ю на уповании: яко и сама тварь свободится от работы истления в свободу славы чад Божиих*»[6]. Какой же, спрашиваю я, суете покорилась тварь, ка-

---

[1] Быт. 25, 22.

[2] Лк. 1, 41.

[3] Иер. 1, 5.

[4] См. Рим. 9, 14.

[5] «Что душа солнца древнее облечения ее в тело, это можно заключить и из сравнения человека с солнцем; и потом, я думаю, это можно доказать из Священного Писания» — см. письмо Юстиниана.

[6] Рим. 8, 20–21.

кая тварь, и почему не добровольно, и в какой надежде? И каким образом сама тварь освободится от рабства тлению? В другом месте тот же апостол говорит: «*Чаяние бо твари откровения сынов Божиих чает*»[1], — и еще: не только мы, но и «*вся тварь с нами совоздыхает и соболезнует даже доныне*»[2]. Итак, нужно еще исследовать, что это за стенание и что за страдания разумеются здесь? Но, прежде всего, посмотрим, какова та суета, которой покорилась тварь. Я думаю, что эта суета — ничто иное, как тела; ибо, хотя тело святых и эфирно, но все же материально. Вот почему, мне кажется, и Соломон всякую телесную природу называет как бы тягостною в некотором роде и задерживающею силу духов, он говорит: «*Суета суетствий ...и всяческая суета, рече Экклезиаст. Всяческая суета. ... Видех всяческая сотворения, сотворенная под солнцем, и се, вся суетство...*»[3]. Этой именно суете и покорена тварь, в особенности же тварь, имеющая в своей власти величайшее и высшее начальство в этом мире, то есть солнце, луна и звезды; эти светила покорены суете, они облечены телами и назначены светить человеческому роду. «*Суете*, — говорит, — *тварь повинуся не волею...*»[4], в самом деле, тварь не по своей воле приняла предназначенное служение суете, но вследствие того, что этого хотел Покоривший ее, — ради Покорившего, Который в то же время обещал существам, недобровольно покоренным суете, что по исполнении служения великому делу, когда настанет время искупления славы сынов Божиих, они освободятся от рабства тлению и суете. Восприняв эту надежду и надеясь на исполнение этого обетования, вся тварь совокупно стенает теперь, имея, однако, любовь к тем, кому она служит, и соболезнует, с терпением ожидая обещанного. Смотри же теперь, к этим существам, покоренным суете не добровольно, но по воле Покорившего и находящимся в надежде на обетования, — нельзя ли применить следующее восклицание Павла: «*Желание имый разрешитися и со Христом быти, много паче лучше*»[5]. По крайней мере, я думаю, что

[1] Рим. 8, 19.
[2] Рим. 8, 22.
[3] Еккл. 1, 2, 14.
[4] Рим. 8, 20.
[5] Флп. 1, 23.

подобным образом могло бы сказать и солнце: «Желание имею разрешиться или возвратиться и быть со Христом, ибо это много лучше»[1]. Но Павел прибавляет еще: «*А еже пребывати во плоти нужнейше есть вас ради*»[2]. И солнце действительно может сказать: «Оставаться же в этом небесном и светлом теле нужнее ради откровения сынов Божиих». То же самое нужно думать и говорить также и о луне, и о звездах. Теперь посмотрим, что же такое свобода твари и разрешение от рабства. Когда Христос предаст царство Богу и Отцу, тогда и эти одушевленные существа, как происшедшие прежде царства Христова, вместе со всем царством будут переданы управлению Отца. Тогда Бог будет «*все во всем*»; но эти существа принадлежат ко всему; поэтому Бог будет и в них, как во всем.

Глава восьмая

ОБ АНГЕЛАХ

1. Подобным образом должно мыслить, конечно, и об ангелах. Не должно думать, что известному ангелу случайно поручается такая или иная должность, например, Рафаилу — дело лечения и врачевания, Гавриилу — наблюдение за войнами, Михаилу — попечение о молитвах и прошениях со стороны смертных. Нужно полагать, что они удостоились этих должностей не иначе, как каждый по своим заслугам, и получили их за усердие и добродетели, оказанные ими еще прежде создания этого мира. Затем, в архангельском чине каждому назначена должность того или другого рода; иные же удостоились быть причисленными к чину ангелов и действовать под начальством того или иного архангела, или, что то же, вождя, или князя своего чина. Все это,

---

[1] «Лучше разрешиться и быть со Христом, ибо это гораздо лучше». Я же думаю, что и солнце могло бы сказать: «Лучше разрешиться и со Христом быть, ибо это гораздо лучше». Но Павел прибавляет еще: «А оставаться во плоти нужнее для вас», солнце же могло бы сказать: «Но остаться в этом небесном теле более необходимо ради откровения сынов Божиих». То же должно сказать и о луне, и о прочих светилах» — см. письмо Юстиниана.

[2] Флп. 1, 24.

как я сказал, установлено не случайно и безразлично, но по строжайшему и справедливейшему суду Божию и устроено сообразно с заслугами по суду и испытанию Самого Бога. Таким образом, одному ангелу поручена церковь Эфесская, другому — Смирнская, один получил назначение быть ангелом Петра, другой — ангелом Павла, затем, каждому из малых, принадлежащих к церкви, дан ангел, — и эти ангелы всегда видят лице Божие, есть также ангел, ополчающийся окрест боящихся Бога. И все это совершается не случайно и не потому, что ангелы сотворены такими по природе, — это повело бы к обвинению Творца в несправедливости, — но определяется праведнейшим и нелицеприятнейшим распорядителем всего — Богом, сообразно с заслугами и добродетелями и соответственно силе и способностям каждого.

2. Скажем кое-что и о тех, которые утверждают, что духовные существа различны (по природе), — дабы и нам не впасть в нелепые и нечестивые басни этих людей, выдумывающих как между небесными существами, так и между человеческими душами различные духовные природы, созданные будто бы различными творцами. По их мнению, нелепо приписать различные природы разумных тварей одному и тому же Творцу. И действительно это нелепо. Но они неправильно объясняют причину этого различия. В самом деле, нельзя, говорят они, допустить, чтобы один и тот же создатель, без всякого основания, скрывающегося в заслугах, одним дал власть господства, а других подчинил господству первых, одним дал начальство, а других назначил быть подчиненными тем, которые имеют начальственную власть. Но все это, как я думаю, совершенно опровергается тем изложенным выше соображением, что причина различия и разнообразия во всех тварях заключается не в несправедливости распорядителя, но в более или менее ревностных или ленивых движениях самих тварей, направленных в сторону или добродетели, или злобы. Но чтобы легче можно было узнать, что среди небесных существ дело обстоит именно так, мы приведем примеры из прошедших и настоящих деяний человеческих, дабы на основании видимого заключить о невидимом. Они (сторонники опровергаемого мнения), без сомнения, согласны с тем, что Павел или Петр были духовной природы. Но ведь Павел поступал против благочестия,

когда гнал церковь Божию, и Петр совершил очень тяжкий грех, когда на вопрос рабы привратницы с клятвою отрекся от Христа. Каким же образом эти — с их же точки зрения — духовные лица впали в такие грехи? — Тем более, что сами же они обыкновенно часто говорят и утверждают, что «*не может древо добро плоды злы творити*»[1]. Итак, если доброе дерево не может приносить худых плодов, а Петр и Павел, по их же мнению, были от корня доброго дерева, то каким образом они принесли эти плоды, самые худые? Правда, они могут ответить то, что они обыкновенно вымышляют в этом случае, а именно, что преследовал не Павел, но кто-то другой, не знаю кто, бывший в Павле, и отрекся не Петр, но кто-то другой в Петре. Но почему же, спрашивается, Павел, не согрешивши ни в чем, все-таки говорил: «*...несмь достоин нарещися апостол, зане гоних церковь Божию*»[2]? Почему также и Петр за чужой грех сам «*плакася горько*»[3]? Этим, конечно, опровергаются все их нелепости.

3. По нашему же (мнению), нет разумной твари, которая не была бы способна как к добру, так и ко злу. Впрочем, говоря, что всякое существо может принять зло, мы этим самым не утверждаем, что всякое существо действительно приняло зло, то есть сделалось злым. Можно сказать, что всякий человек может выучиться плавать на корабле, но это не будет значить, что всякий человек действительно плавает на корабле, или — всякому человеку возможно изучить грамматическое или медицинское искусство, но это не значит, что всякий человек есть уже врач или грамматик. Вот почему, если мы говорим, что всякое существо может принять зло, то это не значит, что всякое существо уже приняло зло. По нашему мнению, даже диавол был не неспособен к добру. Но если он мог принять добро, то это еще не значит, что он в действительности пожелал его и привел к осуществлению способность (к добру). Согласно приведенным выше свидетельствам из пророков, он был некогда добрым, именно в то время, когда обращался в раю Божием среди херувимов. Но так как он при этом обладал, конечно, способностью к восприятию или

[1] Мф. 7, 18.
[2] 1 Кор. 15, 9.
[3] Лк. 22, 62.

добродетели, или злобы, то в силу этого он уклонился от добродетели и всем своим умом обратился ко злу. Точно так же и прочие твари, ввиду того, что имеют способность к тому и к другому (то есть и к добру, и ко злу), благодаря свободе произволения, избегают зла и прилепляются к добру. Словом, нет ни одного существа, которое не воспринимало бы добра или зла. Исключение составляет только природа Бога — этого источника всех благ, и природа Христа, ибо Христос есть Премудрость, премудрость же не может принимать глупости, Христос есть правда, а правда, конечно, никогда не примет неправды, Он есть Слово, или разум, который, конечно, не может сделаться неразумным. Христос есть также свет, но тьма, как известно, не обнимает света. Подобным образом и святая природа Святаго Духа не принимает осквернения, ибо она свята по природе или субстанциально. Если же какое-нибудь другое существо свято, то оно имеет эту святость чрез усвоение или вдохновение от Святаго Духа, оно не по природе обладает ею, но в качестве случайного свойства, которое, как случайное, может прекратиться. Точно так же всякий может иметь и праведность, но только случайную, которая может прекратиться. Можно иметь и мудрость, но также случайную. Впрочем, в нашей власти заключается и то, чтобы утвердиться в мудрости, конечно, под тем условием, если мы, при своем старании и плодотворной жизни, будем осуществлять мудрость. И если мы всегда будем поддерживать (в себе) прилежание, будем всегда участниками мудрости, то и самое участие в ней будет у нас или большим, или меньшим, смотря по достоинству жизни или по степени прилежания. Ведь благость Божия, сообразно с требованиями своего достоинства, все призывает и привлекает к тому блаженному концу, когда прекратится и отбежит всякое страдание, печаль и стон.

4. Итак, предыдущее разсуждение, мне кажется, достаточно показало, что начала имеют начальство, и каждый из прочих чинов получает свою должность не безразлично и не случайно, но что они достигли степени этого достоинства своими заслугами; только мы не можем знать или спрашивать, каковы именно те действия, за которые они удостоились войти в этот чин. Для нас при этом достаточно только знать, что Бог праведен и справедлив, так

как, по мнению апостола Павла, у Бога нет лицеприятия[1], и что Он, напротив, все устрояет по заслугам и преуспеянию каждого. Итак, должность ангелов дается не иначе, как по заслуге; власти имеют власть не иначе, как за свое преуспеяние; так называемые престолы, то есть начальники суда и управления, выполняют это дело не иначе, как за свои заслуги; господства господствуют точно так же не вопреки заслугам. Словом, все это — как бы один высший и славнейший небесный чин разумной твари, который расположен сообразно с славным разнообразием должностей. — Подобным образом, нужно думать, конечно, и о противных силах. Получивши место и должность начальств, или властей, или управителей тьмы мирской, или духов непотребства, или духов злобы, или нечистых демонов — все они имеют эти должности не субстанциально и не потому, что сотворены такими; напротив, они получили все эти степени злобы за свои побуждения и те преуспеяния, которых они достигли в преступлении. Есть еще и иной чин разумной твари, который уже настолько предался злобе, что скорее не хочет, чем не может быть возстановленным[2]: неистовство злодеяний у него превратилось в похоть, которой он услаждается. Третий чин разумной твари составляют существа, назначенные Богом для пополнения человеческого рода, — это души людей, которые, ввиду их усовершенствования, восприняты даже в вышеупомянутый чин ангельский. И действительно, некоторые из них берутся в этот чин — это те именно, которые сделались сынами Божиими, или сынами Воскресения, или те, которые оставили мрак и возлюбили свет и стали сынами света, или те, которые преодолели всякую брань и, умиротворившись, сделались сынами мира и сынами Божиими, или те, которые, умертвив свои земные члены и возвысившись не только над телесной природой, но даже над превратными и скоропреходящими движениями своей души, соединились с Господом и сделались чистыми духом, дабы всегда быть одним духом с Ним и все познавать с Ним. Некогда они достигнут такого состояния, что сделаются совершенно духовными и, просветившись в своем

[1] См. Кол. 3, 25.

[2] Иероним в «Письме к Авиту» пишет: «По Оригену, дьявол не неспособен к добродетели, только не хочет принять ее».

уме при посредстве Слова и Премудрости Божией во всякой святости, будут судить обо всем, а сами не будут судимы никем[1]. Но думаем, ни в каком случае нельзя принять того, что утверждают некоторые в своей излишней пытливости, именно: будто души доходят до такого упадка, что, забывши о своей разумной природе и достоинстве, низвергаются даже в состояние неразумных животных, или зверей, или скотов. В пользу этого мнения они обыкновенно приводят даже ложные доказательства из Писания. Так, указывают на то, что скот, с которым против природы палась женщина, признается преступным одинаково с женщиной и по закону должен быть побит камнями вместе с женщиной что бодливый бык, по закону, тоже должен быть побит камнями; что валаамова ослица заговорила, когда Бог открыл ей уста, и безсловесное подъяремное человеческим голосом обличило безумие пророка. Мы же не только не принимаем всех этих доказательств, но и самые эти мнения, противные нашей вере, отвергаем и отметаем. Впрочем, несмотря на то, что мы отвергли и отринули это превратное мнение, — в своем месте и в свое время мы, однако, изложим, как нужно понимать свидетельства Писания, приведенные ими[2].

---

[1] «Душа, отпадающая от добра и получающая наклонность ко злу и сравнительно долго в нем пребывающая, если не обращается, то вследствие неразумия ожесточается и по причине порочности нисходит на степень животности (озверевает). ... Вследствие своего неразумия, она (душа) избирает даже, так сказать, водяную жизнь и, может быть, за слишком большое ниспадение во зло облекается в водяное тело какого-нибудь неразумного животного» — см. письмо Юстиниана к Мине.

[2] В Апологии Памфила (гл. 9) конец 1 книги читается так: «Что касается нас, то это — не догматы; сказано же ради разсуждения, и нами отвергается: сказано это только затем, чтобы кому-нибудь не показалось, что возбужденный вопрос не подвергнут обсуждению». Иероним в письме к Авиту замечает: «В конце первой книги он (Ориген) очень пространно разсуждал о том, что ангел, или душа, или демон — которые, по его мнению, имеют одну природу, но различную волю — за великое нерадение и неразумие могут сделаться скотами и вместо перенесения мук пламени огненного могут скорее пожелать сделаться неразумными животными, жить в водах и морях и принять тело того или другого скота, следовательно, мы должны опасаться тел не только четвероногих, но и рыб. И, наконец, чтобы не быть обвиненным в учении Пифагора, который доказывает μετεμψύχως — после столь гнусного разсуждения, которым ранил душу читателя, он говорит: «Это, по нашему мнению, не догматы, а только изыскания и догадки, и (изыскано нами) с тою целью, чтобы кому-нибудь не показалось, что все это совершенно не затронуто нами».

Примечания

1) Глава восьмая, § 4. В этом месте (срвн. 1, 5, 5; 2, 1, 1) рассматривается мнение о соединении души с телом животного.

Как понимает Ориген само это соединение? Выражения иеронимова фрагмента 1, 5, 5 и юстинианова 1, 8, 4 недостаточно ясны и определенны. Но слова руфинова перевода: «Души низвергаются в состояние неразумных животных, или зверей, или скотов» и следующие затем примеры из Священного Писания не оставляют никакого сомнения в том, что Ориген имеет здесь в виду действительное *соединение разумного духа с животным телом в одно существо*, а не вселение только разумного духовного существа в тело животного (наподобие того, как, по Евангелию, бесы вселяются в людей и входят в животных). С текстом руфинова перевода согласны и слова Иеронима (приведенные в примечании).

Как относится Ориген к этому мнению? По руфинову переводу Ориген решительно отвергает его. По цитатам Юстиниана и Иеронима он соглашается с этим мнением, хотя и считает его не больше как предположением («может быть», «не догматы, а только изыскания и догадки»). В Апологии Памфила говорится, что это мнение Ориген изложил в сочинении «О началах» от имени своих противников, чего будто бы не поняли враги и критики Оригена, приписавшие заблуждение ему самому. Но если бы это было действительно так, то какой смысл имели бы тогда заключительные слова главы, приводимые затем в той же Апологии: «...что касается нас, то это — не догматы»? (см. примечание). Странно предупреждать так читателей о том мнении, которое прямо признается противным истине. Такое заключение ясно показывает, что изложенное мнение не отвергалось Оригеном решительно: напротив, оно, может быть, не было чуждо и ему самому. Но, с другой стороны, можно ли думать на основании этих заключительных слов, что Ориген действительно соглашался с изложенным мнением? Нет, указанные слова, приведенные в письме Иеронима и в Апологии Памфила, не говорят в пользу утвердительного ответа на этот вопрос. Всего вероятнее, что в 1, 8, 4 Ориген только изложил известное ему мнение, не высказавшись определенно ни в пользу, ни против него — изложил затем,

чтобы кому-нибудь не показалось, что это мнение осталось совершенно не затронутым в его книге. Такое изложение было в обычае у Оригена: см. 1, 6, 4; 2, 2; 2, 3. В подобных случаях решение вопроса отлагалось им до другого раза. Может быть, ответ на указанный вопрос должно искать в первой главе третьей книги (3, 1, 2–3), где довольно ясно обозначается отношение человеческой души к душе животного. — Что касается других сочинений Оригена, то в них Ориген решительно вооружается против пифагорейско-платонического учения о переселении душ в тела разных людей (в течение одного «века»)[1] и в тела животных. Последнее невозможно потому, что душа человека разумна и никогда не может совершенно лишиться своей разумности и обратиться в неразумную душу животного[2]. Ориген допускает только вселение падших духов в тела животных, особенно хищных, злых и хитрых так же, как и в тела людей[3].

Все эти соображения заставляют думать, что мнение о соединении человеческой души с животным телом в одно существо не принималось Оригеном за истину; в 1, 8, 4 это мнение было только изложено; перевод Руфина и фрагменты Юстиниана и Иеронима говорят больше, чем было сказано в подлиннике.

[1] C. Cels. 1, 20; 4, 17; 5, 49; in Matth. 13, 1; in Ioan. 6, 7.

[2] C. Cels. 8, 30; 4, 83, 24–25; 3, 75; in Matth. 11, 17. Срвн. в сочинении «О началах» учение о свободе — 3, 1; 1, 6, 2–3; 1, 8, 3; 2, 3, 3.

[3] C. Cels. 4, 92–93; 7, 67. Срвн. «О началах», 3, 3, 3.

КНИГА ВТОРАЯ

Глава первая

1. Хотя все разсуждения, изложенные в предшествующей книге, касались вопроса о мире и его устроении, однако теперь, мне кажется, следует сколько-нибудь повторить, собственно, об этом самом мире, а именно: о начале и конце его, о том, что Божественное Провидение совершает между началом и концом его, а также о том, что было прежде мира и что будет после него. — Прежде всего, до очевидности ясно, что мир весьма разновиден и разнообразен и состоит не только из разумных и божественных существ и из различных тел, но и из безсловесных живых существ, каковыми являются звери, животные, скоты, птицы и все (существа), живущие в водах; что потом к составу мира относятся также различные пространства, каковы небо и небеса, земли и воды; что к нему принадлежит также средний воздух, называемый иначе эфиром, и, кроме того, все то, что происходит или рождается из земли[1]. Итак, если столь велико разнообразие мира и при этом в самых разумных существах оказывается такое разнообразие, благодаря которому, нужно думать, существует и все остальное разнообразие и разновидность, то, спрашивается, какую причину происхождения мира нужно будет указать, особенно в том случае, если обратить внимание на тот конец, при посредстве которого — как показано в первой книге — все будет возстановлено в первоначальное состояние? В самом деле, коль скоро это последнее (предположение) допущено, то какую, повторяем, иную причину мы придумаем для такого разнообразия мира, как не различие и разнообразие движений и падений существ, отпадших от того первоначального единства и согласия, в каком они были сотворены Богом? Действительно, не то ли послужило причиной разнообразия мира, что существа, возмутившись и уклонившись из первоначального состояния блаженства и, будучи возбуждены различными душевными движениями и желаниями, превратили единое и нераздельное добро своей при-

---

[1] «Таким образом, если мир в высшей степени разнообразен и содержит в себе столь разнообразные разумные (существа), то что другое должно назвать причиною этого разнообразия, как не различие падения существ, не одинаково отпадших от единства? И душа иногда избирает водяную жизнь» — см. письмо Юстиниана к Мине.

роды в разнообразные духовные качества соответственно различию своего намерения?

2. Но Бог неизреченным искусством Своей Премудрости все, что происходит в мире, обращает на общую пользу и направляет к общему преуспеянию всего (бытия); те самые твари, которые настолько удалились друг от друга, вследствие разнообразия душ, Он приводит к некоторому согласию в деятельности и желаниях, чтобы они, хотя и различными движениями своих душ, но все-таки работали для полноты и совершенства единого мира и чтобы самое разнообразие умов служило к достижению одной общей цели совершенства. Единая сила связывает и содержит все разнообразие мира и из различных движений образует одно целое; иначе столь великое мировое дело распалось бы, вследствие разногласий душ. И поэтому мы думаем, что Отец всего, Бог, для блага всех Своих тварей неизреченным разумом Своего Слова и Премудрости так управляет этими различными существами, что все отдельные духи или души — словом, все разумные субстанции, как бы их мы ни назвали, — не принуждаются силою делать, вопреки своей свободе, то, что не согласно с их собственными побуждениями, и у них, таким образом, не отнимается способность свободной воли. В противном случае, у них было бы изменено, конечно, уже самое качество их природы. При этом различные движения их воли (propositi) искусно направляются к гармонии и пользе единого мира; так, одни существа нуждаются в помощи, другие могут помогать, иные же возбуждают брани и состязания против преуспевающих — и все это затем, чтобы в борьбе лучше обнаружилось усердие этих последних, а после победы надежнее сохранялось состояние, приобретенное ими путем затруднений и страданий.

3. Итак, хотя в мире существуют различные должности, однако в нем не должно мыслить разногласия и безпорядка. Как наше тело, будучи единым, сложено из многих членов и содержится одною душою, так, думаю я, и весь мир нужно считать как бы некоторым необъятным и огромным животным, которое содержится как бы единою душою, силою и разумом Божиим. Я думаю, что на это именно указывает и Священное Писание, когда словами пророка говорит: «*Еда небо и землю не Аз наполняю, рече*

Господь»[1], а также в другом месте: «*Небо престол Мой, земля же подножие ногу Моею*»[2]. То же самое, конечно, выразил и Спаситель, когда сказал, что не должно клясться «*ни небом, яко престол есть Божий, ни землею, яко подножие есть ногама Его*»[3], и апостол Павел, когда проповедовал афинянам, говоря, что «*о Нем бо живем, и движемся, и есмы*»[4]. В каком же смысле, спрашивается, мы живем, и движемся, и существуем в Нем, как не в том, что Он обнимает и содержит Своею силою весь мир? Далее, почему, согласно словам Самого Спасителя, небо — престол Божий и земля — подножие ног Его, как не потому именно, что сила Его наполняет все и на небе, и на земле, как об этом говорит и Господь? Итак, на основании показанного, я думаю, всякий без труда согласится, что именно в этом смысле Отец всего, Бог, наполняет и содержит полнотою силы весь мир. Но так как предшествующее разсуждение показало, что причиною разнообразия в этом мире послужили различные движения разумных тварей и различные намерения их, то нужно разсмотреть, не предстоит ли этому миру также и конец, подобный такому началу? И действительно, не подлежит сомнению, что при конце этого мира будет великое разнообразие и различие, и это разнообразие, полагаемое нами в конце этого мира, послужит причиною и поводом новых различий в другом мире, имеющем быть после этого мира.

4. Если же это так, то теперь, кажется, следует нам раскрыть также и учение о телесной природе, потому что разнообразие мира не может существовать без тел. Из наблюдения над самыми вещами ясно, что телесная природа принимает различные и разнообразные перемены, так что из всего она может превращаться во все; так, например, дерево превращается в огонь, огонь — в дым, дым — в воздух, а масляная жидкость — в огонь. Да и пища как людей, так и животных разве не представляет подобных же изменений? Ведь всякое питательное вещество, какое только мы принимаем, превращается в субстанцию нашего тела. При этом

---

[1] Иер. 23, 24.
[2] Ис. 66, 1.
[3] Мф. 5, 34–35.
[4] Деян. 17, 28.

нетрудно было бы изложить также и то, каким именно образом вода изменяется в землю или воздух, а воздух, в свою очередь, — в огонь, или огонь — в воздух, или воздух — в воду. Но в настоящем месте достаточно только напомнить обо всем этом тому, кто хочет разсуждать о природе телесной материи. Разумеем же мы здесь ту материю, которая лежит в основе тел, именно ту, из которой, с прибавлением к ней качеств, состоят тела. Качеств же — четыре: теплота, холод, сухость, влажность. Эти-то четыре качества, вложенные в ὕλη, то есть в материю, — так как сама по себе материя не имеет этих, названных выше качеств, — и образуют различные виды тел. Но хотя материя сама по себе безкачественна, как сказали мы выше, однако, она никогда не существует без всякого качества. Эта материя такова и ее существует столько, что количества ее достаточно для всех тел мира, которым Бог восхотел дать бытие; она повинуется и служит Творцу для образования всяких форм и видов, так как принимает в себя качества, какие только угодно Богу придавать ей. Об этой материи некоторые, даже великие, мужи — не знаю только, почему — думали, что она не сотворена Самим Богом, Создателем всего, а составляет, по их словам, некоторую случайную природу и силу. И я удивляюсь, каким же образом эти именно люди могут ставить в вину всем, отрицающим или Бога-Творца, или Провидение об этой вселенной, именно то, что они будто бы высказывают нечестивое мнение, когда полагают, что столь великое дело мира существует помимо Творца или Промыслителя? Ведь и сами они, признавая материю не происшедшею и совечною нерожденному Богу, впадают в подобное же нечестие. В самом деле, коль скоро, с их точки зрения, мы допустим, для примера, что материи не было, — как это утверждают они сами, когда говорят, что Бог ничего не мог создать, когда еще ничего не существовало, — то, значит, Бог должен был оставаться тогда праздным. Ведь Он не имел материи, из которой Он мог бы производить, — той именно материи, которая — как они думают — явилась не по Его Промыслу, а случайно. При этом им кажется, что и того, что произошло случайно, могло быть достаточно Богу для столь громадного дела и что все, что, воспринимая разум всей Его Премудрости,

расположилось и устроилось в мир, (могло быть достаточно) для могущества Его силы. Но мне подобное мнение кажется нечестивым; оно, мне думается, присуще людям, которые совершенно отвергают в нерожденной природе силу и даже разум. И чтобы нам яснее можно было видеть суть дела, допустим хотя на малое время, что материи не было и что Бог в тот момент, когда еще ничего не было, привел в бытие то, что хотел. Что же мы будем думать? Какою Бог должен был бы сотворить тогда ту материю, которую Он произвел (по допущенному предположению) Своею силою и премудростью, чтобы существовало то, чего прежде не было: лучшею и высшею, или иного какого-нибудь рода, или низшею и худшею, или подобною и совершенно такою же, какова (материя), называемая ими не происшедшею (ingenitam)? Я думаю, всякий весьма легко поймет, что формы и виды этого мира не могла бы принять ни лучшая, ни худшая материя, но только такая, какая приняла их. Итак, разве не будет нечестием называть не происшедшим то, что, будучи сотворено Богом, оказывается, без сомнения, таким же, каково и то, что не произошло (ingenitum)?

5. Но чтобы поверить этому также на основании авторитета Писания, послушай, как утверждается этот догмат в книгах Маккавейских, где мать семи мучеников убеждает одного из сыновей к перенесению мучений, она говорит: «*Молю тя, чадо, да воззриши на небо и землю и вся, яже в них, видящь уразумееши, яко от не сущих сотвори сия Бог...*»[1]. И в книге «Пастырь», в первой заповеди, говорится так: «Прежде всего верь, что есть один Бог, Который все сотворил, и устроил, и произвел все из небытия». Может быть, сюда же относятся и слова псалма: «*...Той рече, и быша, Той повеле, и создашася*»[2], ибо слова «*Той рече, и быша*» указывают, кажется, на субстанцию всего существующего; слова же «*Той повеле, и создашася*» указывают, по-видимому, на качества, посредством которых этой субстанции приданы разные формы.

---

[1] 2 Мак. 7, 28.

[2] Пс. 148, 5.

Глава вторая

О НЕПРЕРЫВНОМ СУЩЕСТВОВАНИИ ТЕЛЕСНОЙ ПРИРОДЫ

1. В этом пункте (учения) некоторые обыкновенно спрашивают: нельзя ли предполагать между разумными существами и телесною материей некоторый союз и близость наподобие того, как Отец рождает нерожденного Сына и изводит Святаго Духа — не в том, конечно, смысле, будто бы (Сын и Дух) прежде не существовали, но (в том смысле), что Отец есть начало и источник Сына и Святаго Духа и что в Них нельзя мыслить ничего предшествующего или последующего? Чтобы полнее и тщательнее изследовать этот предмет, исходным началом разсуждения они обыкновенно ставят такой вопрос: эта самая телесная природа, носящая жизнь и содержащая движения духовных и разумных существ, будет ли вечно существовать вместе с ними или же, по отделении (от них), уничтожится и погибнет? Чтобы можно было раздельнее понять это, прежде всего, кажется, нужно спросить, возможно ли разумным существам, по достижении ими высшей степени святости и блаженства, оставаться совершенно безтелесными — и это кажется мне очень маловероятным и почти невозможным — или же они необходимо должны быть всегда соединены с телами? Если бы кто-нибудь мог указать основание, по которому им возможно существовать совершенно без тел, тогда, конечно, нужно было бы сделать такое заключение, что телесная природа, сотворенная из ничего на определенную продолжительность времени, коль скоро прекратится пользование ее услугами, перестанет существовать точно так же, как она не существовала до своего сотворения.

2. Если же никоим образом нельзя доказать этого, то есть того, что какое-нибудь иное существо, кроме Отца, и Сына, и Святаго Духа, может жить вне тела, то последовательность и разум необходимо заставляют признать ту мысль, что первоначально (principialiter) были сотворены разумные существа, материальная же субстанция только в представлении и в мысли отделяется от них и только кажется сотворенною или прежде, или после них;

на самом же деле разумные существа никогда не жили и не живут без нее (телесной природы), ибо жить безтелесною жизнью свойственно, конечно, одной только Троице. Как сказали мы выше, эта материальная субстанция мира сего имеет природу, способную ко всевозможным превращениям. Когда она привлекается к низшим существам, то образует более или менее грубые и плотные тела и таким образом различает собою (все) эти видимые и разнообразные роды (существ) мира. Когда же она служит существам более совершенным и блаженным, то блистает сиянием небесных тел и украшает одеждами духовного тела либо ангелов Божиих, либо сынов Воскресения. Из всех этих (тел) будет составлено разнообразное и разновидное состояние единого мира. Но если угодно полнее обсудить это, то необходимо будет еще более внимательно и тщательно, со всяким страхом Божиим и благоговением, изследовать (уже) Божественные Писания и посмотреть, не может ли сообщить чего-нибудь об этих предметах тайный и скрытый смысл (этих Писаний), нельзя ли, собравши побольше свидетельств об этом самом предмете, найти что-нибудь по данному вопросу в таинственных и прикровенных изречениях, которые Святой Дух объясняет только людям достойным.

Глава третья

О НАЧАЛЕ МИРА И ПРИЧИНАХ ЕГО

1. После этого нам остается изследовать, был ли иной мир прежде этого мира, существующего теперь; и если был, то был ли он таким же, каков нынешний мир, или несколько отличался от него, или был ниже его, — или же вовсе не было мира, но было нечто подобное тому, как мы представляем будущий всеобщий конец, когда царство будет предано Богу и Отцу? Такой же конец имел, разумеется, и тот иной мир, после которого начал существовать этот мир, но разнообразное падение разумных существ побудило Бога к созданию этого разновидного и разнообразного

мира[1]. Я думаю, нужно исследовать также и то, будет ли после этого мира для тех, которые не желали повиноваться слову Божию, какое-нибудь врачевание и исправление, конечно, очень суровое и полное страдания, — врачевание посредством научения и разумного наставления, при помощи которого они получат возможность возвыситься до более плодотворного постижения истины по примеру тех, которые в настоящей жизни предались подвигам и, достигши очищения (своих) умов, уже здесь получили способность к постижению божественной мудрости. И после этого не наступит ли опять всеобщая кончина, и для исправления и усовершения тех, которые нуждаются в них, не появится ли опять новый мир, или подобный настоящему, или даже лучший, или, напротив, гораздо худший? И каков бы ни был этот последующий мир — как долго он будет существовать? И настанет ли когда-нибудь такое время, когда вовсе не будет мира? Или, может быть, было и такое время, когда вовсе не было мира? Или же — и было, и будет еще много миров? И бывает ли так, что один мир выходит во всем похожим на другой до безразличия?

2. Но чтобы яснее было, существует ли телесная материя только в течение известных периодов времени, и разрешится ли она снова в ничто, подобно тому, как не существовала прежде, мы посмотрим сначала, может ли кто-нибудь жить без тела[2]. Ведь если кто-нибудь может жить без тела, то и *все* могут существовать без тела, — тем более, что и предшествующее разсуждение показало, что *все* направляется к одному концу. Если же все существа могут быть без тел, то, без сомнения, телесная субстанция не будет существовать, когда в ней не будет никакой нужды. — Но как нам понимать слова апостола в том месте, где он разсуждает о

---

[1] Иероним в письме к Авиту: «Во второй книге (Ориген) утверждает, что миров бесчисленное множество, что эти весьма многие миры, вопреки Эпикуру, не существуют одновременно и не сходны между собою, но по окончании одного мира получает начало другой; что прежде этого нашего мира был иной мир, а после него будет еще иной, после же того — еще иной — и так далее один за другим. Он сомневается, будет ли один мир во всем столь похож на другой, что, по-видимому, они ничем не будут различаться между собою, или же никогда один мир не будет совершенно походить на другой до полного безразличия».

[2] «Если, как требует самый порядок разсуждения, все существа будут жить без тела, то вся телесная природа, некогда сотворенная из ничего, истребится и обратится в ничто; но будет время, когда пользование ею станет снова необходимым» — см. письмо Иеронима к Авиту.

воскресении мертвых, говоря: «*Подобает бо тленному сему облещися в нетление, и мертвенному сему облещися в безсмертие. Егда же тленное сие облечется в нетление, и смертное сие облечется в безсмертие, тогда будет слово написанное: пожерта бысть смерть победою. Где ти, смерте,* победа твоя? Пожерто бысть, смерте, жало твое. *Жало же смерти, грех; сила же греха, закон*»[1]. Повидимому, апостол выражает здесь такую мысль. Слова «*тленное сие*» и «*смертное сие*», сказанные как бы с особенным ударением и выражением, приложимы, конечно, ни к чему иному, как к телесной материи. Итак, эта материя тела, теперь тленная, облечется в нетление, когда ею начнет пользоваться душа совершенная и наставленная в догматах нетления. И не удивляйся, если совершенную душу, ради Слова Божия и Премудрости Божией именуемую теперь нетлением, мы называем как бы одеждою тела, потому что и Сам Господь и Творец души, Иисус Христос, называется одеждою святых, как говорит апостол: «*...облецытеся Господем ... Иисус Христом...*»[2]. Следовательно, как Христос есть одеяние души, так и душа в некотором духовном смысле называется одеждою тела, ибо она есть украшение ее, покрывающее и облекающее смертную природу. Итак, вот каков смысл слов: «*Подобает ... тленному сему облещися в нетление...*». Апостол как бы говорит, что эта тленная природа тела необходимо должна получить одежду нетления — душу, имеющую в себе нетление потому, конечно, что она облечена во Христа, Который есть — Премудрость и Слово Божие. Но когда это тело, которое мы будем иметь некогда более славным, станет участвовать в жизни, тогда к безсмертию его прибавится еще и нетление. В самом деле, если что-либо смертно, то оно в то же время и тленно, но не наоборот: что-либо тленное не может быть названо в то же время и смертным. Например, камень или дерево мы называем тленными, но, однако, не назовем их смертными. Тело же — ввиду того, что оно участвует в жизни и жизнь может быть отделена и (действительно) отделяется от него, — мы, вследствие всего этого, называем смертным, согласно же иному пониманию говорим еще, что оно — тленно. Вот почему и святой апостол, имея в виду перво-

---

[1] 1 Кор. 15, 53–56.
[2] Рим. 13, 14.

начальную телесную материю (ad generalem primam causam) вообще — ту материю, которою душа пользуется всегда, независимо от того, с каким качеством она соединяется, с плотским ли, как это есть теперь, или с тончайшим и чистейшим, так называемым духовным качеством, как это будет впоследствии, — (апостол) с удивительным пониманием говорит: «*Подобает... тленному сему облещися в нетление...*», потом же, имея в виду, в частности, тело (ad specialem corporis respiciens causam), говорит: «*Подобает бо мертвенному сему облещися в безсмертие...*». Нетление же и безсмертие — что иное, как не премудрость, и Слово, и правда Божия, образующая, облекающая и украшающая душу? Итак, вот каков смысл изречения: «*...тленное... облечется в нетление, и смертное... в безсмертие...*». Впрочем, ныне, хотя бы мы достигли значительного преуспеяния, тленное сие не облекается в нетление, и смертное не облекается безсмертием, потому что мы познаем только отчасти и отчасти пророчествуем, и даже то, что, по-видимому, знаем, мы видим еще только «*зерцалом в гадании*»[1]. И так как это наше научение в теле продолжается, без сомнения, очень долго, именно до тех пор, пока самые наши тела, которыми мы обложены, должны еще заслуживать нетление и безсмертие, благодаря Слову Божию, и Премудрости, и совершенной правде, то поэтому и говорится: «*Подобает бо тленному сему облещися в нетление, и мертвенному сему облещися в безсмертие*».

3. Однако те, которые допускают возможность безтелесной жизни для разумных тварей, могут представить при этом такие соображения[2]. Если тленное сие облечется в нетление, и смертное сие облечется в безсмертие, и смерть окончательно будет поглощена, то не означает ли это, что именно должна быть истреблена материальная природа, в которой смерть могла производить некоторые действия только до тех пор, пока острота ума у находящихся в теле, по-видимому, притуплялась природою телесной материи. (По мнению этих мужей), коль скоро (существа)

[1] 1 Кор. 13, 12.

[2] «Если же, как доказано разумом и авторитетом Писания, тленное сие облечется в нетление и смертное сие облечется в безсмертие, смерть будет поглощена победою и тление — нетлением, то, может быть, уничтожится и вся телесная природа, в которой только и может действовать смерть» — см. письмо Иеронима к Авиту.

будут находиться вне тела, тогда они уже избегнут и тяжести подобного возмущения. Но так как они все же не в состоянии внезапно избавиться от всякой телесной одежды, то, по их мнению, сначала они будут пребывать (immorari) в тончайших и чистейших телах, которые уже не могут быть побеждены смертью и уязвлены ее жалом. Таким образом, при постепенном упразднении телесной природы и смерть, наконец, будто бы поглотится и даже уничтожится окончательно, и всякое жало ее будет совершенно притуплено Божественною благодатью, к (восприятию) которой сделалась способной душа, тем самым заслужившая получить нетление и безсмертие. И тогда-то, по их мнению, все по справедливости будут говорить: «*Где ти, смерте,* победа? *Где ти, смерте, жало?... Жало же смерти, грех*». А коль скоро все это кажется последовательным, то остается поверить также и тому, что наше состояние некогда будет безтелесным[1]. Если же это так и если Христу должны покориться все, то и безтелесное состояние необходимо должно относить ко всем, на кого простирается покорение Христа; ибо все, покоренные Христу, в конце будут покорены также и Богу Отцу, Которому, как сказано, предаст царство Христос, и притом, по-видимому, так, что тогда уже прекратится пользование телами. А коль скоро (пользование телом) прекращается, то и тело возвращается в ничто, подобно тому, как его не было и прежде. — Но посмотрим, что можно возразить тем, которые утверждают это. Если телесная природа уничтожится, то, кажется, ее нужно будет снова возстановить и сотворить во второй раз. Ведь возможно, что разумные существа, у которых никогда не отнимается способность свободного произволения, снова подвергнутся каким-нибудь возмущениям, а Бог, со Своей стороны, попустит это с тою целью, чтобы они, сохраняя свое

[1] «Когда покоренное Христу покорится, наконец, и Богу, тогда все (существа) отложат тела, и я думаю, что тогда они обратятся в ничто; но природа тел снова будет возстановлена в случае нового падения разумных существ» — Юстиниан в письме к Мине. «Если все будут покорены Богу, то все должны будут отложить тела, и тогда вся природа телесных вещей разрешится в ничто. Если же во второй раз потребует необходимость, то она (телесная природа), по причине падения разумных тварей, снова будет существовать. Ведь Бог предал души на борьбу и подвиг, чтобы они уразумели, что наследовали полную и совершенную победу не собственною силою, но благодатью Божией. И поэтому я думаю, что по различию виновности (тварей) миры бывают различны, и что этим опровергаются заблуждения тех, которые доказывают, что миры похожи один на другой» — Иероним в письме к Авиту.

состояние всегда неподвижным, не забывали, что они достигли этого окончательного блаженства не своею силою, но благодатью Божиею. А за этими возмущениями, без сомнения, снова последует то различие и разнообразие тел, которым всегда украшается мир, потому что мир не может состоять иначе, как только из различия и разнообразия, но это (разнообразие) никоим образом не может осуществиться помимо телесной материи.

4. Что же касается тех, которые утверждают полное сходство и равенство миров между собою, то я не знаю, какими доказательствами они могут подтвердить это (предположение). Ведь если (будущий) мир во всем будет подобен (настоящему), то, значит, в том мире Адам или Ева сделают то же самое, что они уже сделали; значит, там снова будет такой же потоп, и тот же Моисей снова изведет из Египта народ в количестве почти шестисот тысяч, Иуда так же предаст во второй раз Господа, Павел во второй раз будет хранить одежды тех, которые камнями побивали Стефана, — и все, случившееся в этой жизни, случится снова. Но я не думаю, чтобы можно было подтвердить это каким-либо доводом, коль скоро верно, что души управляются свободой произволения и как свое совершенствование, так и свое падение производят силою своей воли. В самом деле, в своих действиях и желаниях души не управляются каким-либо (внешним) движением (cursu), которое снова возвращается на те же самые круги после многих веков, напротив, души (сами) направляют движение своих поступков туда, куда склоняется свобода их собственного разума (ingenii). То же, что говорят эти самые мужи, похоже на то, как если бы кто-нибудь стал утверждать, что если меру хлеба разсыпать по земле, то может случиться, что и во второй раз падение зерен будет то же самое и совершенно одинаковое (с падением их в первый раз), так что каждое отдельное зерно и во второй раз, высыпавшись, может лечь близ того же зерна, рядом с которым оно было некогда в первый раз, и что вся мера во второй раз может разсыпаться в таком же порядке и образовать такие же фигуры, как и в первый раз. С безчисленными зернами меры (хлеба) это, конечно, совершенно не может случиться, хотя бы ее разсыпали непрестанно и непрерывно в течение многих веков. Точно так же, по моему мнению, невозможно и то, чтобы мир был возстановлен во второй раз в том же самом порядке, с теми же

самыми рождениями, смертями и действиями. Миры могут существовать только различные, со значительными переменами, так что состояние одного мира, вследствие каких-либо известных причин, бывает лучше, состояние другого мира, по иным причинам, — хуже, состояние же третьего мира, еще по иным причинам, оказывается средним. Но каково именно число и состояние (миров) — этого, признаюсь, я не знаю, и если бы кто-нибудь мог показать, я охотно поучился бы этому.

5. Впрочем, говорится, что этот мир, который и сам называется веком, служит концом многих веков. Святой апостол учит, что Христос не страдал ни в предшествующем веке, ни в том, который был прежде этого последнего, и я даже не знаю, можно ли исчислить, сколько было предшествующих веков, в которых не страдал Христос. В каких именно изречениях Павла я нашел повод к такой мысли, я сейчас укажу. Он говорит: «*Ныне же единою в кончину веков, во отметание греха, жертвою Своею явися*»[1] . Однажды, говорит, совершил жертву и в конце веков явился для уничтожения греха. А что и после этого века, который, говорят, сотворен в завершение других веков, будут еще иные последующие века, об этом ясно учит тот же Павел в словах: «*Да явит в вецех грядущих презелное богатство благодати Своея, благостынею на нас* (*о Христе Иисусе*)»[2]. Он не сказал «в грядущем веке» или «в двух грядущих веках», поэтому я и думаю, что свидетельством этого изречения указываются многие века. Если же существует нечто большее, чем века, то таким образом века должно мыслить только в приложении к тварям, а в приложении к тому, что превосходит и превышает видимые твари (что будет, конечно, при возстановлении всего, когда вся вселенная достигнет совершенного конца), может быть, должно мыслить нечто большее, нежели век, в чем и будет (заключаться) совершение всего. Думать так побуждает меня авторитет Писания, которое говорит: «*...на век, и еще*»[3]. Слова «*и еще*» указывает, без сомнения, на что-то большее, нежели век. Обрати внимание и на слова Спасителя: «*...хощу, да идеже есмь Аз, и тии будут со Мною ... да будут* (в Нас)

[1] Евр. 9, 26.
[2] Еф. 2, 7.
[3] Исх. 15, 18.

едино, якоже Мы едино есма»[1]. Не указывают ли и эти слова на что-то большее, чем век и века, — может быть, большее, чем веки веков, именно на то (состояние), когда уже не в веке будет существовать все, но во всем будет Бог?

6. После этих посильных разсуждений о мире, кажется, не излишне разсмотреть также и то, что означает самое название мира. Это название часто встречается в Священном Писании с различным значением, потому что латинскому mundus соответствует греческое κόσμος, κόσμος же означает не только мир, но и украшение. Так в книге пророка Исайи, где обличительная речь направляется к знатным дочерям Сиона, говорится: «*...вместо украшения златаго, еже на главе, плешь имети будеши дел твоих ради...*»[2], причем украшение здесь обозначается тем же словом, каким и мир, то есть κόσμος. Также говорится, что на одежде первосвященника выражена мысль о целом мире (mundi ratio contineri), как это мы находим в Премудрости Соломона: «*На одежди бо подира бе весь мир...*»[3]. Миром называется даже эта наша вселенная со своими обитателями, как говорится в Писании: «*...мир весь во зле лежит*»[4]. Климент, ученик апостольский, упоминает еще о тех, которых греки называли ἀντίχθονας, и о других частях вселенной, куда не может иметь доступа никто из нас и откуда никто не может перейти к нам, и эти самые страны он называет мирами, когда говорит: «Океан непроходим для людей, но миры, расположенные за океаном, управляются теми же самыми распоряжениями Владыки Бога». Миром называется и эта вселенная, состоящая из неба и земли, как говорит Павел: «*Преходит ... образ мира сего*»[5]. Господь же и Спаситель наш, кроме этого видимого мира, указывает еще и некоторый другой мир, который трудно описать и изобразить. Он говорит: «*...Аз от мира* (сего) *несмь*»[6]. Будучи как бы из какого-то другого мира, Он и говорит, что «*Аз от мира* (сего) *несмь*». Мы сказали, что изображение этого мира трудно для нас, — с тою целью, чтобы не подать

[1] Ин. 17, 24, 22.
[2] Ис. 3, 23.
[3] Прем. 18, 24
[4] 1 Ин. 5, 19.
[5] 1 Кор. 7, 31.
[6] Ин. 17, 14.

кому-нибудь повода думать, будто мы признаем существование каких-то образов, которые греки называют ἰδέας; мы совершенно чужды того, чтобы признавать безтелесный мир, существующий только в воображении ума и в игре представлений, и я не понимаю, как можно утверждать, что Спаситель — из этого мира или что туда пойдут святые. Однако то, к чему Спаситель призывает и убеждает стремиться верующих, несомненно, по Его изображению, славнее и блистательнее, нежели этот настоящий мир. Но будет ли тот мир, подразумеваемый Спасителем, отдельным от этого мира и удаленным от него на большое разстояние и по месту, и по качеству, и славе; или же он, хотя и будет превосходить (этот мир) славою и качеством, но, однако, будет содержаться внутри пределов этого мира — это неизвестно и, по моему мнению, еще недоступно для человеческой мысли и ума, хотя последнее предположение кажется мне более вероятным. Впрочем, Климент, говоря об океане и о мирах, расположенных за ним, называет миры во множественном числе и утверждает, что эти миры управляются одним и тем же Промыслом — Высочайшего Бога; по-видимому, в этих словах заключается зародыш той мысли, что вся вообще вселенная, состоящая из небесного, вышенебесного, земного и преисподнего, называется единым и совершенным миром, остальные же миры (если только они есть) содержатся внутри этого мира или этим миром. Поэтому, как известно, называют мирами сферу луны, или солнца, или остальных так называемых планет в отдельности; также называют миром, в частности, высшую сферу, именуемую ἀπλανῆ. Наконец, в качестве свидетельства в пользу этого утверждения ссылаются даже на книгу пророка Варуха, где ясно говорится о семи мирах, или небесах. Но выше так называемой сферы ἀπλανῆ, говорят, есть еще иная сфера, которая, при своей огромной величине и невыразимой обширности, своею величественною окружностью обнимает пространства всех сфер подобно тому, как у нас небо содержит всю поднебесную; таким образом, по этому представлению все находится внутри той сферы подобно тому, как эта наша земля находится под небом. Думают, что эта именно сфера называется в Священном Писании землею благою и землею живых; она имеет свое высшее небо, на котором написываются или написаны, по слову Спасителя, имена святых; этим небом со-

держится и замыкается та земля, которую Спаситель в Евангелии обещает кротким и смиренным. От имени той земли, говорят, получила свое название и эта наша земля, прежде именовавшаяся сушею, так же как и эта твердь названа небом по имени того неба. Но относительно мнений этого рода мы разсуждали полнее в другом месте, когда исследовали значение слов, что в начале Бог сотворил небо и землю[1], так как Писание указывает, что есть иное небо и иная земля помимо тверди, сотворенной, как сказано, по истечении двух дней, и помимо суши, впоследствии названной землею. — Некоторые говорят об этом мире, что он тленен, так как сотворен, и что он, однако, не разрушается, потому что крепче и сильнее тления — воля Бога, сотворившего мир и сохраняющего его от господства тления. Но они с большим правом могут думать это в приложении к тому миру, который мы назвали раньше сферой — ἀπλανῆ, потому что по воле Божией он не подлежит тлению, так как не может даже принимать условий тления: это — мир святых и достигших высшей чистоты (ad liquidum purificatorum), а не мир нечестивых, как наш (мир). Нужно рассмотреть, не это ли разумел апостол, когда сказал: «*Не смотрящым нам видимых, но невидимых: видимая бо временна, невидимая же вечна. Вемы бо, яко аще земная наша храмина (тела) разорится, создание от Бога имамы, храмину нерукотворену, вечну на небесех*»[2]. В самом деле, в другом месте Писание говорит: «*...узрю небеса, дела перст Твоих...*»[3], и о всем невидимом Бог сказал чрез пророка: «*Вся... сия сотвори рука Моя...*»[4], между тем, вечное жилище, которое (апостол) обещает святым на небесах, он называет нерукотворенным. Этим (апостол), без сомнения, показывает, что тварь разделяется на видимую и невидимую. Не одно и то же — то, чего мы не видим, и то, что невидимо. Невидимое не только не видится, но и по природе не может быть видимо, греки называют это ἀσώματα, то есть безтелесным; то же, о чем Павел сказал «что не видится»[5], — это по природе может быть видимо и только еще не доступно зрению тех, кому обещано это зрение.

---

[1] Быт. 1, 1.

[2] 2 Кор. 4, 18; 5, 1.

[3] Пс. 8, 4.

[4] Ис. 66, 2.

[5] См. 2 Кор. 4, 18.

7. Наметивши эти три мнения о конце всего и о высшем блаженстве, мы представляем каждому читателю тщательно и подробно обсудить, можно ли избрать или одобрить какое-нибудь из них[1]. А эти мнения, повторяем, следующие. Или разумные существа будут вести безтелесную жизнь после того, как все будет покорено Христу и чрез Христа — Богу Отцу, когда Бог будет все и во всем. Или после покорения всего Христу и чрез Христа — Богу, с Которым разумные твари, как духовные по природе, будут составлять один дух; самая телесная субстанция, соединившись с наилучшими и чистейшими духами, сообразно с качеством и заслугами их, перейдет (transmutata) в эфирное состояние и просияет, по слову апостола: «*...и мы изменимся*»[2]. Или же форма видимого прейдет, всякое тление уничтожится и очистится, и все это состояние мира с его планетными сферами окончится и перестанет существовать; поверх же сферы, называемой ἀπλανής, будет расположено местопребывание благочестивых и блаженных как бы на доброй земле и на земле живых, которую получат в наследие кроткие и смиренные; при этой земле будет небо, своим величественным кругом обнимающее и содержащее самую землю, — то небо, которое называется поистине и в собственном смысле небом. Это небо и земля и будут служить безопасным и вернейшим местопребыванием всех разумных существ в окончательном и совершенном состоянии их; именно одни существа заслужат обитание в той *земле* после исправления и наказания, которые они перенесут за грехи для очищения от них, и после исполнения и уплаты всего; другие же существа, бывшие покорными слову Божию и уже здесь научившиеся воспринимать Премудрость Божию и повиноваться Ей, удостоятся, говорят, цар-

[1] «Итак, нам представляется три предположения о конце мира; которое из них истинно и которое лучше, пусть исследует читатель. Или мы будем жить без тела, когда, покорившись Христу, будем покорены Богом, и Бог будет все во всем; или, когда покоренное Христу с Самим Христом будет покорено Богу и соединится в один союз, тогда, сообразно с этим, всякая субстанция придет в наилучшее состояние и разрешится в эфир, чистейший и простейший по природе; или же сфера, названная выше ἀπλανῆ, и все, что объемлется ее окружностью, обратится в ничто, а та сфера, которою объемлется и опоясывается ἀντιζώνη, будет названа землею доброю; также и сфера, вращающаяся около этой самой земли и называемая небом, будет сохранена для обитания святых» — см. письмо Иеронима к Авиту.

[2] 1 Кор. 15, 52.

ства неба или небес. И так достойнейшим образом исполнятся слова *«блажени кротцыи, яко тии наследят землю»*, и *«блажени нищии духом, яко тех есть Царствие Небесное»*[1], и слова псалма *«вознесет тя, еже наследити землю»*[2], — ибо на эту землю, как говорится, нисходят, а на ту, вышнюю, возносятся. Таким образом, преуспеянием святых как бы открывается некоторый путь с той земли к тем небесам, так что на той земле они (святые), по-видимому, не столько пребывают (permanere), сколько находятся временно (habitare), чтобы потом, по достижении должной степени совершенства, наследовать Царство Небесное.

Примечания

1) Главы вторая и третья. В этих главах полнее обсуждается затронутый ранее (1, 6, 4) вопрос о конечной судьбе материи и чувственного мира. Во второй главе и в начале третьей (второй и третий параграфы) Ориген излагает те же два мнения по этому вопросу, какие были приведены раньше (примечание 3 к шестой главе первой книги), только подробнее раскрывает и обосновывает их. В конце же третьей главы (§§ 6–7) он присоединяет к ним еще третье мнение, по которому часть материального мира должна уничтожиться, а часть (лучшая, высшая) должна сохраниться. — К какому из этих мнений склоняется Ориген? По руфинову переводу Ориген явно стоит за мнение о вечном существовании материи и о преобразовании ее «в конце» в эфирное состояние (смотри особенно главу вторую). Напротив, Юстиниан и Иероним приводят только те цитаты, в которых он высказывается в пользу мнения об уничтожении материи и чувственного мира. Это противоречие руфинова перевода с указанными фрагментами разрешается в седьмом параграфе третьей главы. Здесь все три мнения излагаются одинаковым тоном: Ориген не склоняется ни к одному из них, предоставляя выбор между ними читателю. И в этом случае тексты Руфина и Иеронима совершенно согласны между собою. Поэтому можно думать, что во второй и третьей главах Ориген излагал и обосновывал разные мнения о судьбе материального мира — объективно, не высказываясь ре-

[1] Мф. 5, 5, 3.
[2] Пс. 36, 34.

шительно и определенно в пользу того или другого из них (срвн. 1, 6, 4). Таков был характер этих глав в подлиннике. Руфин же и Иероним с Юстинианом постарались представить Оригена сторонником какого-нибудь одного мнения. Для этого Иероним и Юстиниан односторонне подобрали свои цитаты (кроме иеронимовой цитаты 1, 3, 7), а Руфин по местам изменил речь подлинника. Так, *во второй главе* он, очевидно, усилил выражения: «...и это кажется мне очень маловероятным и почти невозможным...» (§ 1); «...если же никоим образом нельзя доказать того, что какое-нибудь иное существо ... ибо жить безтелесною жизнью свойственно, конечно, одной только Троице» (§ 2, срвн. подобн. выраж. 1, 6, 4). *В третьей главе* первое мнение (об уничтожении материи) Руфин излагает от имени неизвестных сторонников этого мнения, второе же мнение (о преобразовании материи) и возражения против первого — от имени Оригена. Но сам же Руфин выдает себя: в пятом параграфе он излагает первое мнение и даже обосновывает его словами Писания — от имени Оригена — очевидно, по недосмотру. Вероятно, оба эти мнения (как и третье в шестом параграфе) Ориген излагал от своего лица или же (обратно изложению у Руфина) первое — от своего лица, а второе — от лица других (см. 3, 6, 1 и под.).

Вопрос о судьбе материи стоит в тесной связи с учением о Воскресении, как это отмечено Иеронимом (см. фрагм. 1, 6, 4); поэтому-то Руфин не оставил без своих исправлений вторую и третью главу. — Положительное решение этого вопроса дается ниже: 2, 11, 7 и, особенно, 3, 6, 1.

2) Глава третья, § 5. «Если существует нечто большее, чем века...» «Большее, чем века» — это такое состояние тварей, в котором они будут свободны от условий времени и пространства. В этом состоянии может находиться только «то, что превосходит видимые твари», иначе — существа невидимые, безтелесные, то есть освободившиеся от тел. Следовательно, в этом месте разсматривается и обосновывается первое мнение (об уничтожении материи).

3) Глава третья, § 6. В этом параграфе описывается устройство *этого* чувственно-материального мира. По представлению Оригена, он состоит из видимого и невидимого мира. *Видимый мир* — это наша вселенная, которая слагается из неба и земли.

Земля состоит из многих островов, отделенных друг от друга непроходимым океаном. Небо видимого мира есть твердь, на которой утверждены светила; эта твердь представляет собой несколько отдельных сфер: на одной сфере утверждена луна, на другой — солнце, а на самой высшей (ἀπλανῆ) — неподвижные звезды (ἀπλανεῖς). *Невидимый мир* тоже состоит из неба и земли. Это не платоновский κόσμος νοητός, мир каких-то образов, мир человеческих представлений, реально будто бы существующих вне человеческого ума; нет, это мир тоже материальный, только более славный и блистательный, нежели видимая вселенная, а потому и недоступный зрению людей. Земля невидимого мира есть та земля, которую Спаситель обещал кротким и смиренным; небо же этого мира есть то небо, на котором написываются имена святых. — К невидимому миру относится еще и преисподняя (о которой Ориген только упоминает). Все эти миры — а) небо и земля, б) вышенебесный мир и в) преисподняя — *составляют* единую вселенную — чувственно-материальную форму жизни нашего «века».

Обращаясь к вопросу о конечной судьбе чувственно-материального мира, Ориген высказывает предположение, что, может быть, «в конце» уничтожатся худшие части мира и сохранится лучшая часть его. — Какая это лучшая часть? В переводе Руфина эта часть мира один раз названа ἀπλανῆ, другой раз — местом, расположенным поверх сферы ἀπλανῆ. Первое название, очевидно, ошибочно: лучшая часть вселенной — вышенебесный, невидимый мир («Но выше так называемой сферы ἀπλανῆ...»); ἀπλανῆ же относится к миру видимому, низшему. Второе название правильно; оно согласно и со словами иеронимова фрагмента, где прямо говорится, что ἀπλανῆ уничтожится, а сохранится высшая земля (ἀντι-ζώνη) с небом, которое «вращается около этой самой земли».

4) Глава третья, § 6. «Мы не признаем существования каких-то образов, не признаем безтелесного мира» [?]. Этими словами Ориген не отрицает возможность существования безтелесного мира вообще. 1) В данном месте речь идет о чувственно-материальной вселенной; понятно, что часть этой вселенной Ориген не может признать безтелесной, нематериальной. 2) Притом же

Ориген отрицает существование не безтелесного мира вообще, но именно платоновского идеального мира, как он понимал его. Κόσμος νοητός Платона, по представлению Оригена, есть мир образов, какие существуют в воображении ума и в игре представлений, это мир человеческих представлений, реально существующих вне человеческого ума в качестве каких-то безтелесных сущностей. Безтелесный же мир, по понятию самого Оригена, есть мир духовных разумных существ, и когда Ориген задается вопросом, будет ли когда-нибудь существовать безтелесный мир, то он разумеет именно такое царство безтелесных личностей (см. 2, 3, 2). В разсматриваемом месте указанный вопрос совсем не затрагивается.

5) Глава третья, § 6. «Но относительно мнений этого рода мы разсуждали полнее в другом месте...» — разумеется комментарий на Бытие.

Глава четвертая

О ТОМ, ЧТО ОДИН БОГ ЗАКОНА И ПРОРОКОВ И ОТЕЦ ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА

1. Изложивши это по порядку и, насколько возможно, кратко, дальше, как было предположено с (самого) начала, мы должны опровергнуть тех, которые думают, что Отец Господа нашего Иисуса Христа есть иной Бог, а не Тот, Который давал вещания закона (responsa legis) Моисею или посылал пророков и Который есть Бог отцев: Авраама, Исаака и Иакова; в этой истине веры нам нужно утвердиться прежде всего. — Итак, следует обратить внимание на часто встречающееся в Евангелиях изречение, которое прибавляется к некоторым отдельным деяниям Господа и Спасителя нашего, а именно, на изречение: «Да сбудется сказанное чрез пророка» то-то и то-то. Конечно, ясно, что пророки — от того Бога, Который сотворил мир. Отсюда уже самая последовательность требует того заключения, что именно посылавший пророков предрек также и о Христе то, что нужно было предсказать (о Нем). И несомненно, что эти (пророчества) о Христе

возвещал не кто-нибудь чуждый Христу, но Сам Отец Его. Да и то обстоятельство, что Спаситель и Его апостолы часто приводят свидетельства из Ветхого завета, также доказывает, что Спаситель и Его ученики придавали значение древним (свидетельствам). Спаситель, призывая учеников к любви, говорит: «*Будите ... совершени, якоже Отец ваш небесный совершен есть ... яко солнце Свое сияет на злыя и благия и дождит на праведныя и на неправедныя*»[1]. Эти слова даже самому малосмышленому человеку яснейшим образом внушают мысль, что Спаситель предлагает Своим ученикам для подражания не иного какого-нибудь бога, но именно творца неба и подателя дождей. Спаситель также учит, что, молясь, нужно говорить: «*Отче наш, иже еси на небесех...*»[2], и этим показывает, конечно, не что иное, как то, что Бога должно искать в лучших частях мира, то есть творения Его. Определяя наилучшие установления относительно клятвы, Он говорит: «*Не* должно *клятися ... ни небом, яко престол есть Божий, ни землею, яко подножие есть ногама Его*»[3]; но разве не очевидно полнейшее согласие этого изречения с пророческими словами: «*Небо престол Мой, земля же подножие* ног Моих»[4]. Изгоняя из храма продавцов овец, быков и голубей и опрокидывая столы меновщиков, Спаситель сказал: «*Возьмите сия отсюду и не творите дому Отца Моего дому купленаго* (купли)»[5]. Без сомнения, Отцем Своим (Спаситель) назвал Того, во имя Которого Соломон построил великолепный храм. Спаситель также сказал (о воскресении мертвых): «*...несте ли чли реченнаго* Богом к Моисею*: Аз есмь Бог Авраамов и Бог Исааков, и Бог Иаковль. Несть Бог Бог мертвых, но Бог живых*»[6]. Эти слова яснейшим образом научают нас, что Бога патриархов, именно Того, Который говорил чрез пророков (in prophetis): «*...Аз Господь Бог, и несть разве Мене еще Бога*»[7], Спаситель называл Богом живых, так как патриархи были святы и живы. Конечно, Спаситель знал, что Бог Авраама есть Тот,

[1] Мф. 5, 48, 45.
[2] Мф. 6, 9.
[3] Мф. 5, 34–35.
[4] Ис. 66, 1.
[5] Ин. 2, 16.
[6] Мф. 22, 31–32.
[7] Ис. 45, 5.

о Котором написано в законе, — Тот Самый, Который говорит, что «*Аз* есмь *Господь Бог, и несть разве Мене еще Бога*». И если Спаситель исповедует (Своим) Отцем Того Бога, Который не знает, что есть иной Бог выше Него, — как это допускают еретики, — то Он заблуждается, провозглашая Отцем Того, Кто не знает Высочайшего Бога. Если же (этот Бог) знает, но обманывает, говоря, что нет иного Бога, кроме Него, то тем более заблуждается Спаситель, исповедуя (Своим) Отцем лжеца. Из всего этого вытекает та мысль, что Спаситель не знает иного Отца, кроме Бога — Создателя и Творца всего.

2. Долго будет, если собирать свидетельства из всех мест Евангелий, где высказывается учение о тождестве Бога закона и Евангелий. Однако мы коснемся кратко свидетельства Деяний апостольских[1], где Стефан и апостолы обращают свои мольбы к Богу, сотворившему небо и землю и говорившему устами святых пророков Своих, и при этом называют Его Богом Авраама, Исаака и Иакова — Богом, изведшим народ Свой из земли Египетской. Эти изречения, без сомнения, очевиднейшим образом направляют нашу мысль к вере в Творца и внушают любовь к Нему тем, которые с благочестием и верою приняли это учение о Нем. И Сам Спаситель, когда спросили Его, какая заповедь — величайшая из всех в законе, ответил, говоря: «*Возлюбиши Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душею твоею, и всею мыслию твоею; ... Вторая же подобна ей: возлюбиши искренняго твоего, яко сам себе*, — и к этому прибавил: — *В сию обою заповедию весь закон и пророцы висят*»[2]. Каким же образом, спрашивается, Спаситель тому человеку, которого Он научал и старался сделать Своим учеником, прежде всех заповедей указывает на ту заповедь, которою возбуждается любовь, без сомнения, к Богу закона? Ведь то же самое учение и теми же самыми словами проповедывал именно закон. Конечно, вопреки всем этим очевиднейшим доказательствам, можно допустить, что слова «*возлюбиши Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим*» и прочая, — Спаситель мог сказать об ином — не знаю только каком — Боге (а не о Творце). Но если закон и пророки, как говорят они, принадлежат Творцу, то есть иному Богу, а не тому, которого Спаситель назы-

[1] Деян. 7.
[2] Мф. 22, 37–40.

вает благим, то как тогда согласить с этим положением то изречение, которое присоединил к Своим словам Спаситель, а именно, что на этих двух заповедях утверждаются закон и пророки? Каким образом может утверждаться на Боге чуждое и внешнее по отношению к Богу? Да и Павел, когда говорит: «Благодарю Бога моего, Которому служу от прародителей моих с чистою совестью»[1], ясно показывает, что он перешел не к какому-нибудь новому Богу, но ко Христу. Ибо каких иных прародителей Павла нужно разуметь здесь, как не тех, о которых сам он говорит: «*Евреи ли суть? И аз. Исраилите ли суть? И аз*»[2]. Также и предисловие к посланию его к римлянам разве не показывает ясно всем тем, которые умеют понимать писания Павла, — какого именно Бога проповедует Павел? Он говорит: «*Павел, раб Иисус Христов, зван апостол, избран в благовестие Божие, еже прежде обеща пророки Своими в Писаниях Святых, о Сыне Своем, бывшем от семене Давидова по плоти, нареченнем Сыне Божии в силе, по духу святыни, из воскресения от мертвых, Иисуса Христа, Господа нашего*»[3], и прочее. Он еще говорит: «*Да не заградиши устну вола молотяща. Еда о волех радит Бог? Или нас ради всяко глаголет? Нас бо ради написася, яко о надежде должен есть оряй орати, и молотяй с надеждею своего упования причащатися*»[4]. И в этих словах апостол ясно показывает, что именно Тот Бог, Который дал закон, говорит ради нас, то есть ради апостолов: «*Да не заградиши устну вола молотяща*», — потому что у Него была забота не о волах, но об апостолах, проповедывавших Христово Евангелие. В другом месте, проникаясь уважением к обетованию закона, тот же самый Павел говорит: «*Чти отца твоего и матерь: яже есть заповедь первая во обетовании: да благо ти будет, и будеши долголетен на земли, ... на земли блазе, юже Господь, Бог твой, дает тебе*»[5]. Здесь апостол, без сомнения, заявляет, что ему любезны закон, и Бог закона, и Его обетования.

3. Но так как последователи этой ереси обыкновенно соблазняют сердца простых верующих некоторыми обманчивыми со-

---

[1] См. 2 Тим. 1, 3.

[2] 2 Кор. 11, 22.

[3] Рим. 1, 1–4.

[4] 1 Кор. 9, 9–10.

[5] Еф. 6, 2–3; Исх. 20, 12.

физмами, то, я думаю, не излишне, представив обман и ложь их, опровергнуть то, что они обыкновенно приводят в своих доказательствах. Они говорят: написано — «*Бога никтоже виде нигдеже*»[1]. Бога же, проповедуемого Моисеем, видел и сам Моисей, и предшествующие ему отцы, а Бога, возвещаемого Спасителем, совершенно никто не видел. Но спросим их и себя: видимым или невидимым признают они того, кого исповедуют Богом, в отличие от Бога-творца? — Если они скажут, что Бог — видим, то пойдут против учения Писания, свидетельствующего о Спасителе, что Он есть «*образ Бога невидимаго, перворожден всея твари*»[2], и, кроме того, придут к нелепому учению о телесности Бога. В самом деле, предмет может быть видимым не иначе, как чрез форму, величину, и цвет, что составляет отличительные свойства тел. Но если Бог, по их учению, есть тело, то, значит, Он состоит из материи, так как всякое тело состоит из материи. Если же Он состоит из материи, а материя, без сомнения, тленна, то и Бог тогда будет подлежать тлению. Еще спросим их: сотворена ли материя, или нерожденна, то есть не сотворена? Если они скажут, что материя не сотворена, то есть нерожденна, то должны будут признать, что Бог составляет одну часть (этой) материи, а мир — другую часть (ее). Если же они ответят, что материя сотворена, тогда, без сомнения, получится то заключение, что они исповедуют сотворенным того, кого называют Богом, а этого не допускает, конечно, ни их, ни наш разум. Но они скажут: Бог невидим[3]. Но что же вы тогда будете делать? Если вы говорите, что Он невидим по природе, то Он должен быть невидимым и для Спасителя. Между тем, говорится, что Бог, Отец Христа, видим, потому что «*видевый*» говорит: «Мене, виде Отца»[quoniam *qui videt*, inquit, *filium videt et patrem*][4]. Конечно, это сильно затрудняет вас; но мы понимаем это не в смысле видения, а в смысле познания, потому что познавший Сына познает и Отца. Таким же образом, нужно думать, и Моисей видел Бога: он не телесными очами созерцал Его, но познавал Его зрением сердца и чув-

[1] Ин. 1, 18.

[2] Кол. 1, 15.

[3] «Следовательно, Бог невидим; если же Он невидим по природе, то невидим и для Спасителя» — см. письмо Иеронима к Авиту.

[4] См. Ин. 14, 9.

ством ума, и то — только отчасти, так как ясно сказано: «*Лице ... Мое* (то есть Того, Кто давал ответ Моисею) *не явится тебе, ...* но *узриши задняя Моя*»[1]. Конечно, это выражение нужно понимать с тою таинственностью, с какою прилично разуметь Божественные слова, — совершенно отвергши и презревши те старушечьи басни, которые придумывают неопытные люди о «переде» и «заде» Божием. Пусть также никто не думает, будто мы мыслим нечто нечестивое, когда говорим, что Отец невидим и для Спасителя. Нужно принять во внимание, как далеко мы разнимся от еретиков, употребляя это выражение в борьбе против них. В самом деле, мы сказали, что иное дело — видеть и быть видимым, и иное дело — знать и быть знаемым, или — познавать и быть познаваемым. Видеть и быть видимыми — свойственно телам, а этого, конечно, нельзя будет приложить ни к Отцу, ни к Сыну, ни к Святому Духу в Их взаимных отношениях: природа Троицы не подлежит условиям видения; свойство взаимно видеть друг друга она предоставляет существам, имеющим тело, то есть всем прочим тварям; безтелесной же, то есть в собственном смысле духовной, природе прилично только познавать и быть познаваемою, как это возвещает и Сам Спаситель, когда говорит, что «*...никтоже знает Сына, токмо Отец, ни Отца кто знает, токмо Сын, и емуже аще волит Сын открыти*»[2]. Итак ясно: Он не сказал: «Никтоже видит Отца, токмо Сын», но: «Никтоже знает Отца, токмо Сын».

4. Еретики думают найти основание к опровержению нас в тех изречениях Ветхого завета, где Богу приписываются раскаяние, или гнев, или какое-нибудь иное страстное человеческое расположение; они утверждают, что Бога должно мыслить совершенно безстрастным и чуждым всех этих волнений. Но им должно показать, что подобное (тому, что заключается в Ветхом завете) есть также и в евангельских притчах. Здесь, например, разсказывается, что некто насадил виноградник и поручил его виноградарям; когда же виноградари убили посланных к ним слуг и, наконец, убили даже посланного к ним сына, то хозяин, разгневавшись, отнял у них виноградник и злых виноградарей предал на лютую погибель, а виноградник отдал другим виноградарям с тем, что-

[1] Исх. 33, 23.
[2] Мф. 11, 27.

бы они отдавали ему плод в свое время[1]. В другой притче разсказывается, что когда господин отправился за получением царства, то граждане послали вслед за ним посольство, говоря: «Не хотим, чтобы он царствовал над нами»; тогда, получивши царство и возвратившись, господин в гневе приказал убить этих граждан в своем присутствии, а город их истребил огнем[2]. Но мы, когда читаем о гневе Божием — в Ветхом ли то завете, или в Новом — обращаем внимание не на букву разсказа, а отыскиваем в таких местах духовный смысл, дабы понять их так, как достойно мыслить о Боге. Так, когда мы объясняли тот стих второго псалма, где говорится: «*Тогда возглаголет к ним гневом Своим, и яростию Своею смятет я*»[3], мы, насколько могли, соответственно малости нашего ума, показали, как именно должно понимать это (изречение о гневе Божием).

Примечания

1) Глава четвертая, § 3. О безтелесности Отца срвн. первое примечание к первой главе первой книги.

«Видевый Мене, виде Отца... Моисей видел Бога ... не телесными очами...» — срвн. 1, 1, 9 и примечание 7 к первой главе первой книги. Конец этого параграфа, несомненно, представляет собой постороннюю вставку, вероятно, схолию Дидима. См. 1, 1, 8 и прим. 5 к первой главе первой книги.

2) Глава четвертая, § 4. Срвн. C. Cels. 1, 71; 4, 71–72; 6, 58, 60; in Ierem. hom. 12, 5; 18, 6; 19, 1–2.

Глава пятая

О ПРАВЕДНОМ И БЛАГОМ

1. Некоторых безпокоит еще то, что представители этой ереси, по-видимому, придумали себе некоторое разделение и на основании его говорят, что иное дело — правда, и иное — бла-

[1] Лк. 20.
[2] Лк. 19.
[3] Пс. 2, 5.

гость; это разделение еретики применили также и к Божеству, а потому утверждают, что Отец Господа нашего Иисуса Христа есть Бог благой, но не праведный; Бог же закона и пророков — Бог справедливый, но не благой. Я считаю необходимым по возможности кратко ответить на этот вопрос. Итак, благостью они считают некоторое такое расположение, в силу которого добро должно оказываться всем, хотя бы тот, кому оказывается благодеяние, был недостоин и не заслуживал получить (его). Но мне кажется, они неправильно пользуются таким определением (благости), на основании которого они думают, что благодеяние уже не делается тому, кому причиняется что-нибудь печальное или строгое. Что касается справедливости, то они считают ее таким расположением, которое воздает каждому по заслугам. Но и в этом случае они опять неправильно толкуют смысл своего определения. Они думают, будто справедливое существо злым делает зло, а добрым — добро, то есть, по их пониманию, справедливый, по-видимому, не желает добра злым, но несется против них с какою-то ненавистью. При этом они собирают разные разсказы из Ветхого завета, например, о наказаниях потопа и потонувших в нем, или об опустошении Содома и Гоморры дождем огненным и серным, или о погибели всех (евреев) в пустыне за свои грехи, когда ни один из тех, кто вышел из Египта, не вошел в землю обетованную, кроме Иисуса и Халева. Из Нового же завета они собирают слова милосердия и любви (pietatis), которыми Спаситель наставлял Своих учеников и которые, по-видимому, возвещают, что никто не благ, кроме одного Бога Отца. На основании всего этого они и осмеливаются называть Отца Иисуса Христа благим и отличают от Него Бога мира, Которого им угодно называть праведным, но только не благим.

2. Но, прежде всего, я думаю, нужно спросить у них следующее. Разве могут они, с точки зрения своего определения, доказать справедливость Создателя, Который по заслугам наказал погибших во время потопа, или содомитян, или евреев, вышедших из Египта, между тем как мы видим, что иногда совершаются дела гораздо более непотребные и преступные, нежели те, за какие погибли вышеуказанные люди, и однако не видим, чтобы каждый из этих грешников омывал свои преступления заслуженным наказанием? Неужели они скажут, что бывший некогда

справедливым (впоследствии) сделался благим? Или они лучше станут думать, что Творец теперь, конечно, справедлив, но терпеливо сносит человеческие грехи, а тогда не был даже и справедливым, потому что вместе со свирепыми и нечестивыми исполинами истреблял невинных мальчиков и грудных детей? Но они думают так потому, что не умеют слышать ничего, кроме буквы. Пусть же они в таком случае покажут, каким образом оказывается справедливым по букве то, что грехи родителей отдаются в лоно сынов их до третьего и четвертого поколения и на сыновей сынов их после них[1]? Мы же понимаем все эти и подобные выражения не в буквальном смысле; наоборот, согласно научению Иезекииля, который назвал их притчей[2], мы отыскиваем только внутренний смысл этой самой притчи. Они должны также показать и то, как можно признать справедливым и воздающим каждому по заслугам Того, Кто наказывает земнородных и диавола, хотя они не совершили ничего достойного наказания. В самом деле, если, по представлению самих еретиков, они были существами злыми и погибшими по природе, то они не могли делать ничего доброго. Следовательно, коль скоро еретики (и в этом случае) называют Творца судьею, то Он оказывается судьею не столько дел, сколько природы, потому что злая природа не может делать добра, так же и добрая природа не может делать зла. Далее, если Бог, Которого они называют благим, благ ко всем, то, без сомнения, Он благ и к погибающим; но почему же Он не спасает их? Если Он не хочет (спасти их), то Он уже — не благ, если же и хочет, но не может, то Он — не всемогущ. Но пусть они лучше послушают, что по Евангелию Отец Господа нашего Иисуса Христа приготовляет огонь диаволу и ангелам его[3]. И каким образом это, насколько карательное, настолько же и суровое дело, с их точки зрения, окажется свойственным благому Богу? Да и Сам Спаситель, Сын Бога благого, свидетельствует в Евангелиях и говорит, что если бы в Тире и Сидоне явлены были чудеса, то они некогда покаялись бы во вретище и пепле[4]. Но почему, спрашиваю я, Христос, подошедши очень близко к этим городам и

[1] См. Втор. 5, 9.
[2] См. Иез. 18, 3.
[3] См. Мф. 25, 41.
[4] См. Мф. 11, 21.

даже вступивши в пределы их, все-таки уклоняется войти в самые города и показать им обилие знамений и чудес — хотя было известно, что, по совершении этих чудес, они покаялись бы во вретище и пепле? Если Он не делает этого, то, значит, Он предоставляет погибели те города, которые не были злыми и погибшими по природе, как показывает самое евангельское повествование, отмечающее, что они могли бы покаяться. Точно так же в некоторой евангельской притче царь, пошедши посмотреть на возлежавших званых (гостей), увидел одного (из возлежавших) одетым не в брачные одежды и сказал ему: «*Друже, како вшел еси семо, не имый одеяния брачна?*» *Он же умолча. Тогда рече царь слугам: «Связавше ему руце и нозе, возмите его и вверзите его во тму кромешнюю: ту будет плачь и скрежет зубом*»[1]. Пусть они скажут нам, кто этот царь, который, вошедши посмотреть на возлежавших и найдя между ними одного в грязных одеждах, приказывает своим слугам связать его и бросить во тьму внешнюю? Неужели это — Тот, Которого они называют справедливым? Но, в таком случае, почему он приказал приглашать (безразлично) добрых и злых и не повелел слугам осведомляться об их заслугах? Этим самым, конечно, показывается уже не настроение (affectus) некоторого справедливого — как говорят еретики — Бога, воздающего по заслугам, но настроение безразличной благости (по отношению ко всем). Если же необходимо понимать это в отношении к благому Богу, то есть ко Христу или к Отцу Христа, то чем отличается это от того, за что они порицают праведный суд Божий и, далее, что порицают они в Боге закона? Ведь то же самое оказывается и в Боге благом, Который послал своих слуг звать добрых и злых, а, между тем, приглашенного ими человека за нечистые одежды приказал связать по рукам и ногам и бросить во тьму внешнюю.

3. Для опровержения того, что обыкновенно представляют еретики, достаточно тех свидетельств, которые мы взяли из Писания. Однако, в борьбе с ними не излишне, кажется, представить некоторые доводы и от разума. Итак, мы спрашиваем их, знают ли они, что считается у людей добродетелью или пороком, и можно ли говорить о добродетелях в Боге или, по их мнению, в

[1] Мф. 22, 12–13.

двух богах? Пусть они ответят также на вопрос: если они признают благость некоторою добродетелью — с чем, без сомнения, они согласятся, — то что скажут они о справедливости? Мне кажется, они никогда, конечно, не дойдут до такого безумия, чтобы не признать справедливость добродетелью. Но если добро есть добродетель и справедливость — тоже добродетель, то, без сомнения, справедливость есть благость. Если же они скажут, что справедливость не есть добро, то, значит, она есть или зло, или нечто безразличное. Конечно, если они скажут, что справедливость есть зло, то, по моему мнению, глупо и отвечать им. Мне кажется, это значило бы отвечать на безумные речи сумасшедших людей. И действительно, как можно считать злом то, что, по их собственному сознанию, может воздавать добрым доброе? Далее, если они назовут правду делом безразличным, то последовательно нужно будет признать безразличными и умеренность (sobrietas), и благоразумие (prudentia), и все прочие добродетели. И что мы ответим тогда Павлу на его слова: «*...аще кая добродетель и аще кая похвала, сия помышляйте. Имже и научистеся, и приясте, и слышасте, и видесте во мне...*[1]» Итак, пусть научатся они чрез исследование Писаний, каковы отдельные добродетели, и не уклоняются в то, что они говорят, будто Бог, воздающий каждому по заслугам, воздает злом за зло по ненависти к злым, а не потому, что согрешившие нуждаются во врачевании более или менее суровыми средствами, и по этой причине к ним применяются меры, в настоящее время, под видом исправления, причиняющие, по-видимому, чувство страдания. Они не читают, что написано о надежде погибших в потопе, о каковой надежде сам Петр в своем первом послании говорит так: «*Зане ... Христос ... умерщвлен ... быв плотию, ожив же духом, о Немже и сущым в темнице духовом сошед проповеда, противлшымся иногда, егда ожидаше Божие долготерпение, во дни Ноевы, делаему ковчегу, внемже мало, сиречь, осмь душ спасошася от воды. Егоже воображажение ныне и вас (нас) спасает крещение...*[2]» Относительно же Содома и Гоморры пусть они скажут нам, признают ли они пророческие слова принадлежащими Богу Творцу, то есть Тому, Ко-

[1] Флп. 4, 8–9.

[2] 1 Пет. 3, 18–21.

торый, по разсказу Писания, послал на них огненный и серный дождь? Что же говорит о них пророк Иезекииль? «Содом будет возстановлен по-прежнему»[1]. Ясно, что сокрушая достойных наказания, Он сокрушает их для блага. Он даже Халдее говорит: «*...имаши углие огненное, сяди на них. Сии будут тебе помощь*»[2]. Пусть также послушают, что сказано в 77 псалме, приписываемом Асафу, о падших в пустыне: «*Егда убиваше я, тогда взыскаху Его...*[3]» Не говорит, что по убиении одних другие искали Его, но говорит, что погибель именно убитых была такова, что по умерщвлении они искали Бога. Из всего этого ясно, что праведный и благой Бог закона и Евангелий — Один и Тот же и что Он как благотворит с правдою, так и наказывает с благостью, потому что ни благость без правды, ни правда без благости не могут быть показателями достоинства Божественной природы. Но, побуждаемые их хитростями, прибавим еще следующее. Если правда не есть добро, то, без сомнения, и неправда не есть зло, потому что добру противоположно зло, а правде — неправда; следовательно, по вашему мнению, как справедливый не есть добрый, так и несправедливый не есть злой, и, наоборот, как добрый не есть справедливый, так и злой не есть несправедливый. Но кому не покажется нелепым, что Богу благому противоположен бог злой, Богу же праведному, которого они считают ниже благого, не противоположен никто. Ведь нет никого, кто назывался бы несправедливым, как есть сатана, именуемый злым. Итак, что же? Отвергнем то, что защищаем. Ведь они не могут же сказать, что злой не есть в то же время несправедливый, а несправедливый не есть злой. Таким образом, если в этих противоположностях справедливость нераздельно связана со злом и зло — с несправедливостью, то, без сомнения, и благой не отделим от справедливого, и справедливый — от благого; и как непотребство зла и неправды мы называем одним и тем же непотребством, так и добродетель благости и справедливости мы должны считать за одну и ту же добродетель.

4. Но они снова призывают нас к словам Писания, предлагая свой пресловутый вопрос. Они говорят: написано, что «*не мо-*

[1] См. Иез. 16, 55.
[2] Ис. 47, 14–15.
[3] Пс. 77, 34.

жет древо ... зло плоды добры творити ... от плода бо древо познано будет»[1]. Но к чему они говорят это? Какое именно дерево представляет собою закон, это обнаруживается из плодов его, то есть из слов заповедей. Если закон добр, то, без сомнения, и Бога, давшего этот закон, нужно признать добрым. Если же закон более справедлив, чем добр, то и законодателя Бога нужно признать справедливым. Но апостол Павел без всякой околичности говорит: «*Темже убо закон* ... благ *и заповедь свята, и праведна, и блага*»[2]. Отсюда ясно, что Павел не учился буквам у тех, кто отделяет правду от добра, но был наставлен тем Богом и вдохновлен Духом того Бога, Который вместе и свят, и благ, и справедлив; говоря Духом (per Spiritum) этого Бога, он поэтому и называл заповедь закона святою, и праведною, и доброю. А чтобы яснее показать, что благость в заповеди преобладает над правдою и святостью, — при повторении изречения он, вместо этих трех свойств, указывает одну только благость (доброту), — он говорит: «*Благое ли убо бысть мне смерть; да не будет*»[3]. Апостол знал, конечно, что благость есть родовая добродетель, правда же и святость — виды рода; поэтому, назвавши сначала и род, и виды вместе, при повторении изречения он ограничился одним только родом. И в последующих словах: «*...грех, благим ми содевая смерть...*»[4], он обозначает родовым понятием то, что выше обозначил по видам. Таким же образом должно понимать и слова: «*Благий человек от благаго сокровища износит благая, и лукавый человек от лукаваго сокровища износит лукавая*»[5]. Спаситель взял здесь родовые понятия доброго и злого, без сомнения, показывая, что в добром человеке есть и справедливость, и умеренность, и благоразумие, и благочестие, и все, что можно называть или считать добрым. Подобным образом и злым Он назвал, без сомнения, (такого) человека, который и несправедлив, и нечист, и нечестив, — словом, имеет все частные качества, безобразящие злого человека. И как никто не считает человека злым, и никто не может быть злым без

[1] Мф. 7, 18; 12, 33

[2] Рим. 7, 12.

[3] Рим. 7, 13.

[4] Ibid.

[5] Мф. 12, 35.

этих недостатков, так и без тех добродетелей, конечно, никто не может быть признан добрым. Но у них остается еще то, что они считают как бы щитом, по преимуществу данным им, — это слова Господа в Евангелии: «*Никтоже благ, токмо един Бог* Отец»[1] [Nemo bonus nisi unus Deus pater]. Они говорят, что это — собственное имя Отца Христова, Который отличен от Бога-Творца всего, каковому творцу Спаситель не дал наименования благости. Итак, посмотрим, действительно ли Бог пророков, Творец мира и Законодатель не называется в Ветхом завете благим? Но вот слова Псалмов: «*Коль благ Бог Израилев правым сердцем*»[2] и: «*Да речет убо* (ныне) *дом Израилев, яко благ, яко в век милость Его*»[3]. И в «Плаче Иеремии» написано: «*Благ Господь надеющымся нань, души, ищущей Его...*[4]» Итак, в Ветхом завете Бог часто называется благим. Точно так же в Евангелиях Отец Господа нашего Иисуса Христа называется праведным. Так в Евангелии от Иоанна Сам Господь наш в молитве к Отцу говорит: «*Отче праведный, и мир Тебе не позна...*»[5]. Пусть они не говорят, что в этом случае Спаситель называл Отцем Творца мира вследствие восприятия плоти и этого самого (Творца) именовал праведным: такое понимание исключается непосредственно следующими словами: «*...и мир Тебе не позна*». Ведь по их учению, мир не знает одного только благого Бога; Создателя же своего вполне знает по слову Самого Господа, что мир любит свое. Итак, ясно, что Тот Бог, Которого они считают благим, в Евангелиях называется праведным. На досуге можно будет собрать побольше свидетельств, где Отец Господа нашего Иисуса Христа в Новом завете называется праведным, а Творец неба и земли в Ветхом завете называется благим — чтобы когда-нибудь таким образом устыдились еретики, убежденные этими многочисленными свидетельствами.

Примечания

1) Глава пятая. Срвн. «О началах», 3, 1, особенно 9–14; in Ioan. 1, 40; C. Cels. 5, 15; 3, 78–79; in Matth. 17, 19; ser. 72.

---

[1] Лк. 18, 19.

[2] Пс. 72, 1.

[3] Пс. 117, 2.

[4] Плач 3, 25–26.

[5] Ин. 17, 25.

Глава шестая

О ВОПЛОЩЕНИИ ХРИСТА

1. После этих изследований время обратиться к вопросу о воплощении Господа и Спасителя нашего, как и почему Он сделался человеком? В самом деле, по мере наших малых сил мы уже разсмотрели Божественную природу — более на основании ее собственных дел, чем на основании созерцания нашей мысли; мы разсмотрели также и творения ее (Божественной природы) как видимые, так и невидимые, созерцаемые верою, — потому что человеческая бренность не все может видеть очами и постигать разумом, вследствие того, конечно, что мы, люди, — самое немощное и слабое животное из всех разумных животных, тогда как те существа, небесные или вышенебесные, стоят гораздо выше (нас). Теперь, таким образом, нам остается задаться вопросом о среднем между всеми этими тварями и Богом, то есть о Посреднике, Которого апостол Павел провозглашает «*перворожденным всея твари*». Мы видим, что в священном Писании много говорится о Его величии, мы находим, что Он «*есть образ Бога невидимаго, перворожден всея твари, яко Тем создана быша всяческая, ... видимая и невидимая, аще престоли, аще господствия, аще начала, аще власти: всяческая Тем и о Нем создашася: и Той есть прежде всех, и всяческая в Нем состоятся*»[1]. Он есть Глава всего, и Один только имеет Своею главою Бога Отца, ибо написано: «*Глава же Христу Бог*»[2]. Написано также, что «*никтоже знает... Отца... токмо Сын... и никтоже знает Сына, токмо Отец*»[3] — ибо кто может знать, что такое Премудрость, кроме Родившего Ее? Или кто с полною ясностью знает, что такое Истина, кроме Отца Истины? Кто подлинно может изследовать всю природу Слова Божия и природу Самого Бога, которая от Бога, кроме Одного только Бога, у Которого было Слово. Поэтому мы должны быть уверены, что это Слово, или Разум, эту Премудрость, эту Истину никто не знает, кроме Одного только Отца, и потому о Нем на-

[1] Кол. 1, 15–17.

[2] 1 Кор. 11, 3.

[3] Мф. 11, 27.

писано: «*...ни самому, мню, всему миру вместити пишемых книг*»[1], то есть (книг) о славе и величии Сына Божия. И действительно невозможно изложить в письменах то, что относится к славе Спасителя. Итак, видя столько великих свидетельств о природе Сына Божия, мы цепенеем в величайшем изумлении от того, что Это, превосходящее всех Существо, уничижая Себя из состояния Своего величия, сделалось человеком и жило между людьми — как свидетельствует (об этом) благодать, изливавшаяся устами Его, и как засвидетельствовал Ему Отец Небесный, и как подтверждают различные знамения, и чудеса, и силы, совершенные Им. Прежде этого Своего явления во плоти Он послал пророков в качестве предтеч и вестников Своего пришествия. После же Вознесения Своего на небеса Он дал повеления обойти всю вселенную святым апостолам, исполненным силою Его Божества, — людям неопытным и неученым, (вышедшим) из среды мытарей или рыбаков; Он дал им повеление, чтобы из всякого языка и из всех народов они составили собрание (людей) благочестивых, верующих в Него.

2. Но из всех чудес и великих дел, относящихся к Нему, в особенности то возбуждает удивление человеческого ума, и слабая мысль смертного существа никак не может понять и уразуметь в особенности того, что столь великое могущество Божественного величия — что Само Слово Отчее и Сама Премудрость Божия, в Которой сотворено все видимое и невидимое, находилось, как нужно этому веровать, в пределах ограниченности (intra circumscriptionem) человека, явившегося в Иудее, что Премудрость Божия вошла в утробу матери, родилась младенцем и плакала по подобию плачущих младенцев, что потом (Этот Сын Божий) был смущен смертью, как это Сам Он исповедует, когда говорит: «*Прискорбна есть душа Моя до смерти*»[2], и что, наконец, Он был доведен до смерти, считающейся у людей самою позорною, и, несмотря на это, чрез три дня воскрес. Таким образом, мы видим в Нем, с одной стороны, нечто человеческое, чем Он, по-видимому, нисколько не отличается от общей немощи (fragilitate) смертных, с другой же стороны — нечто Божествен-

[1] Ин. 21, 25.
[2] Мф. 26, 38.

ное, что не свойственно никакой иной природе, помимо той первой и неизреченной природы Божества. Отсюда и возникает затруднение для человеческой мысли: пораженная изумлением, она недоумевает, куда склониться, чего держаться, к чему обратиться. Если она мыслит Его Богом, то видит Его смертным, если она считает (Его) человеком, то усматривает Поправшего власть смерти и Возстающего из мертвых с добычею. Поэтому должно со всяким страхом и благоговением наблюдать, чтобы в одном и том же (лице) обнаружить истину той и другой природы, так чтобы, с одной стороны, не помыслить чего-нибудь недостойного и неприличного о той Божественной и неизреченной сущности (substantia) и, с другой стороны, деяния (Его как человека) не счесть ложными призрачными образами. Вложить все это в уши человеческие и изъяснить словами, конечно, далеко превосходит силы нашего достоинства, ума и слова. Я думаю, что это превосходит даже меру (способностей, присущих) святым апостолам; а может быть, изъяснение этого таинства недоступно даже всей твари небесных сил. Мы изложим учение об этом предмете — насколько возможно кратко — вовсе не по побуждениям некоторого дерзновения, но только потому, что этого требует план сочинения, причем изложим более то, что содержит наша вера, чем обычные доказательства, представляемые человеческим разумом, со своей же стороны представим скорее наши предположения, чем какие-нибудь ясные утверждения.

3. Итак, по учению Писания Единородный [Сын] Божий, чрез Которого — как показало предшествующее разсуждение — сотворено все видимое и невидимое, и сотворил все, и сотворенное любит. Поэтому, будучи Сам невидимым образом невидимого Бога, Он невидимо даровал участие в Себе всем разумным тварям так, чтобы каждый участвовал в Нем настолько, насколько проникнется чувством любви по отношению к Нему. Но, вследствие способности свободного произволения, между душами произошло различие и разнообразие, потому что одна душа питала более горячую любовь к Своему Творцу, другая — более поверхностную и слабую. Та же душа, о которой Иисус сказал, что «*никтоже возьмет* [душу Мою] *от Мене*»[1], от самого начала тво-

[1] Ин. 10, 18.

рения и в последующее время неотделимо и неразлучно пребывала в Нем, как в Премудрости и Слове Божием, как в истине и вечном свете, и, всем существом своим воспринимая всего (Сына Божия) и входя в свет и сияние Его, сделалась по преимуществу одним духом с Ним, как и апостол обещает тем, которые должны подражать ей: «*Прилепляяйся же Господеви един дух есть с Господем*»[1]. При посредстве этой-то субстанции души между Богом и плотью (ибо Божественной природе невозможно было соединиться (misceri) с телом без посредника) Бог, как мы сказали, рождается человеком, потому что для этой средней субстанции не было противоестественно принять тело, и, с другой стороны, этой душе, как субстанции разумной, не было противоестественно воспринять Бога, в Которого, как сказали мы выше, она уже всецело вошла, как в Слово, и Премудрость, и Истину. Поэтому, и сама вся будучи в Боге, и восприняв в себя всего Сына Божия, эта душа с принятою ею плотью по справедливости называется Сыном Божиим, силою Божиею, Христом и Божиею Премудростью — и, наоборот, Сын Божий, чрез Которого все сотворено, называется Иисусом Христом и Сыном Человеческим. Так говорится, что Сын Божий умер — разумеется, по той природе, которая, конечно, могла принять смерть, — а Имеющий прийти во славе Отца Своего со святыми ангелами называется Сыном Человеческим. По этой-то причине во всем Писании как Божественная природа называется человеческими именами, так и человеческая природа украшается славными наименованиями Божественной природы, ибо об этом больше, чем о чем-нибудь другом, можно сказать словами Писания: «*...будета оба в плоть едину, темже уже неста два, но плоть едина*»[2]. Нужно думать, что Слово Божие в большей степени составляет одно с душою во плоти, чем муж с женою. Равным образом быть одним духом с Богом кому более прилично, как не этой душе, которая чрез любовь так соединилась с Богом, что по справедливости называется единым духом с Ним.

4. Совершенство любви и искренность приобретенного расположения сделали это единство ее с Богом нераздельным, так

[1] 1 Кор. 6, 17.
[2] Мк. 10, 8.

что восприятие этой души (Сыном Божиим) не было случайным или призрачным (cum personae acceptione), но было даровано ей по достоинству за ее добродетели[1]. Что это так, послушай пророка, который говорит об этой душе: «*Возлюбил еси правду, и возненавидел еси беззаконие: сего ради помаза Тя Боже, Бог Твой елеем радости паче причастник Твоих*»[2]. Итак, Он помазывается елеем радости, то есть душа Христа вместе со Словом Божиим делается Христом — в награду за любовь. Помазание елеем радости означает не что иное, как исполнение Святым Духом; слова же «*паче причастник*» показывают, что ей не была дана благодать Духа, как пророкам, но что в ней присутствовала субстанциальная полнота Самого Слова Божия, как и апостол сказал: «*...в Том живет всяко исполнение Божества телесне*»[3]. Наконец, по этой же причине пророк не только сказал: «*Возлюбил еси правду...*», но еще прибавил: «*...и возненавидел еси беззаконие*», так как возненавидеть беззаконие означает то, что говорит о Нем Писание. Он «*беззакония не сотвори, ниже обретеся лесть во устех Его*»[4], и еще: «...искушен *по всяческим по подобию, разве греха*»[5]. И Сам Господь говорит: «*Кто от вас обличает Мя о гресе?*»[6] И опять Сам (Он) говорит о Себе: «*Грядет бо сего мира князь и во Мне не имать ничесоже*»[7]. Все это показывает, что в Нем никакого не было греховного чувства. Желая яснее обозначить это — именно то, что греховное чувство никогда не входило в Него, пророк говорит: «*...прежде неже разумети отрочати назвати отца или матерь... отринет лукавое...*»[8].

[1] «Посему и человек стал Христом, достигнув этого (своими) добродетелями, как свидетельствует пророк, говоря: «*Возлюбил еси правду и возненавидел еси беззаконие; сего ради помаза Тя, Боже, Бог Твой елеем радости паче причастник Твоих*» (Пс. 44, 8). Надлежало же, чтобы Тот, Который ни в каком случае не отделим от Единородного, (всегда) пребывал с Единородным и прославился вместе с Ним» — см. письмо Юстиниана к Мине.

[2] Пс. 44, 8.

[3] Кол. 2, 9.

[4] Ис. 53, 9.

[5] Евр. 4, 15.

[6] Ин. 8, 46.

[7] Ин. 14, 30.

[8] Ис. 8, 4; 7, 16.

5. Кому-нибудь может представиться такое затруднение: выше мы показали, что во Христе есть разумная душа, но во всех своих разсуждениях мы часто доказывали, что природа душ способна к добру и злу. Это затруднение разъясняется следующим образом. Не может быть сомнения в том, что природа той души была такая же, какая присуща всем душам; в противном случае, если бы она не была поистине душею, она не могла бы и называться душею. Но так как способность выбора между добром и злом присуща всем (душам), то эта душа, принадлежащая Христу, так возлюбила правду, что, вследствие величия любви, прилепилась к ней неизменно и нераздельно, так что прочность расположения, безмерная сила чувства, неугасимая пламенность любви отсекли (у нее) всякую мысль о совращении и изменении, и что прежде было свободным, то, вследствие продолжительного упражнения, обратилось в природу. Таким образом, должно веровать, что во Христе была человеческая и разумная душа, и в то же время нужно думать, что эта душа не имела никакого расположения или возможности ко греху.

6. Но для полнейшего разъяснения дела, кажется не излишне воспользоваться каким-нибудь подобием, хотя в столь возвышенном и столь трудном вопросе нельзя найти много подходящих примеров. Однако без всякого предубеждения представим такой пример. Металл железа может воспринимать и холод, и жар. Итак, допустим, что какое-нибудь количество железа всегда лежит в огне и, всеми своими порами и всеми своими жилами воспринимая огонь, все сделалось огнем. Если огонь никогда не отделяется от этого железа и оно не отделяется от огня, то неужели мы скажем, что этот кусок железа — который по природе, конечно, есть железо, — находясь в огне и постоянно пылая, может когда-нибудь принять холод? Напротив, мы говорим — и это вернее, — что скорее весь (этот кусок железа) сделался огнем, потому что в нем не усматривается ничего иного, кроме огня, как это мы часто наблюдаем (своими) глазами в печах, — и если кто попробует тронуть или пощупать (его), то почувствует силу огня, а не железа. Таким же образом и та душа, как железо — в огне, всегда находится в Слове, всегда в Премудрости, всегда в Боге, и поэтому все, что она делает, что чувствует, что мыслит, есть Бог.

Вот почему эта душа не может быть названа совратимою и изменчивою: она получила неизменяемость вследствие непрерывного и пламенного единения со Словом Божиим. Конечно, и на всех святых, нужно думать, нисходит некоторая теплота Слова Божия, но в этой душе субстанциально почил самый божественный огонь, от которого исходит некоторая теплота на прочих. Ведь и слова «*помаза Тя Бог Твой паче причастник Твоих*» показывают, что иначе помазывается елеем радости, то есть Словом Божиим и Премудростью, та душа и иначе помазываются соучастники ее, то есть святые пророки и апостолы. Эти, как говорится, ходили только в благоухании благовоний Божиих, а душа Христа была сосудом самого благовония, от благоухания которого, посредством участия в нем, достойные люди сделались пророками и апостолами. Иное дело — субстанция благовония, и иное дело — запах его; точно так же иное дело — Христос, и иное дело — соучастники Его. И как самый сосуд, который содержит субстанцию благовония, никаким образом не может принять какого-нибудь зловония, тогда как участвующие в запахе его, если более или менее удалятся от благоухания его, могут принять зловоние, так и Христос, будучи самым сосудом, в котором была субстанция благовония, не мог принять противного запаха; соучастники же Его тем более будут способны к восприятию запаха, чем ближе будут находиться к сосуду.

7. Я думаю, что Иеремия пророк, разумея именно то, какова в Нем природа Премудрости Божией и какова природа, которую Он воспринял ради спасения мира, сказал: «*Дух лица нашего, помазанный Господь ... о Нем же рехом: в сени Его поживем во языцех*»[1]. Тень нашего тела неотделима от тела и неуклонно воспроизводит все движения и действия тела. В этом-то смысле, я думаю, пророк, желая показать дело и движение души Христовой, которое неотделимо было присуще ей и выполняло все сообразно с движением и волею Христа, назвал эту душу тенью Христа Господа, в которой мы можем жить среди народов, — потому что в тайне этого приятия (Слова Божия душою) живут народы, которые достигают спасения, подражая этой душе чрез веру. Подобное же, думается мне, показывает и Давид, говоря: «*Помяни, Господи, по-*

[1] Плач 4, 20.

ношение (мое)... *имже поносиша* (мя) *изменению христа Твоего*»[1]. Не то же ли разумеет и Павел, когда говорит: «*...живот ваш сокровен есть со Христом в Бозе*»[2]. И в другом месте, он говорит: «*...искушения ищете глаголющаго во Мне Христа*»[3]. Значит, Христос, по его словам, теперь сокрыт в Боге. В этом изречении можно указать такой же смысл, какой, как сказали мы выше, заключается в словах пророка о тени Христа; или же, может быть, он превосходит понимание человеческого ума. В Священном Писании мы находим много и других изречений о значении тени. Таковы, например, слова Гавриила к Марии в Евангелии от Луки: «*Дух Святый найдет на Тя и сила Всевышняго осенит Тя*»[4]. Также и апостол говорит о законе, что имеющие плотское обрезание служат «*образу и стени... небесных*»[5]. И в другом месте говорится: «*...сень... наше житие на земли*»[6]. Итак, если и закон, который на земле, есть тень, и мы живем среди народов в тени Христа, то нужно разсмотреть, не познается ли истина всех этих теней в том откровении, когда все святые удостоятся созерцать славу Божию, а также причины и истину вещей уже не чрез зеркало и не гадательно, но лицом к лицу? Получивши уже залог этой истины чрез Святаго Духа, апостол говорил: «*Аще... и разумехом по плоти Христа, но ныне ктому не разумеем*»[7]. Итак, вот что мы могли представить, разсуждая в настоящее время о столь трудных предметах, то есть о воплощении и о Божестве Христа. Если кто может найти что-нибудь лучшее и подтвердить свои слова более очевидными доказательствами из Священного Писания, то, конечно, нужно принять лучше эти последние, чем наши (доказательства).

[1] Пс. 88, 51–52.

[2] Кол. 3, 3.

[3] 2 Кор. 13, 3.

[4] Лк. 1, 35.

[5] Евр. 8, 5.

[6] Иов 8, 9.

[7] 2 Кор. 5, 16.

Примечания

1) Глава шестая, § § 1–2 и 4. О двух естествах и едином лице в Иисусе Христе и о нераздельном соединении двух естеств в Нем в сочинениях Оригена можно читать безчисленное множество свидетельств. См. Введение, § 4 и примечание 4 к Введению. — Срвн. C. Cels. 1, 60. Спаситель был «сложен из Бога и смертного человека» (σύνθετος ἐκ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου θνητοῦ). — 4, 15. Безсмертный Бог Слово восприял смертное тело и человеческую душу. — 2, 9. «Мы не считаем Богом тело Иисусово, видимое и чувственное. И что я говорю о теле? Не то же думаем мы и о душе, о которой сказано *«прискорбна есть душа Моя до смерти»*? Но, по нашему верованию, Бог Слово и Сын Бога всяческих говорил в Иисусе: *«Аз есмь путь, истина и жизнь»*. Поэтому мы обвиняем иудеев в том, что они не признали Его Богом, хотя пророки многократно свидетельствовали о Нем, как о великой силе, как о Боге после Бога всяческих и Отца». Дале Ориген приводит несколько текстов из Евангелия, где говорится о душе и о теле Христа, и заключает свою речь так: «Мы говорим это не в том смысле, будто мы отделяем Сына Божия от Иисуса: душа и тело Иисуса сделались едино со Словом Божиим, особенно после домостроительства (μετὰ τὴν οἰκονομίαν). По учению Павла, даже человек делается единым духом с Господом; тем более божественным и возвышенным образом составляет едино со Словом Божиим то, что соединилось с Ним». — 3, 28. «Сам Иисус и ученики Его желали, чтобы приступающие (к христианству) веровали не одному только Божеству и чудесам Его — как будто Он не был причастен человеческой природе и не принимал плоти, которая в людях *похотствует на духа*. Они знали, что для спасения верных полезно, если они веруют не только в Божество Его, но и в то, что (Божественная) сила низошла в человеческую природу и восприняла человеческую душу и тело». — 3, 41. «Мы думаем и убеждены, что Христос есть Бог искони (ἀρχῆθεν Θεός) и Сын Божий, что Он есть Само Слово, Сама Премудрость, Сама Истина, — смерное же тело Его и человеческая душа в Нем, говорим, возвысились до величайшего достоинства, вследствие не только общения (κοινονίᾳ) с Сыном Божиим, но и единения и смешения (ἑνώσει καὶ ἀνακράσει); под влиянием общения с Божеством

Его они превратились в Бога». — 6, 47. «Душа Иисуса, говорим мы, соединилась (ἡνῶσθαι) с Сыном Божиим, вследствие ближайшего участия в Нем (ἄκρᾳ μετοχῇ), и уже не отделяется от Него». В Священном Писании говорится о некоторых других предметах, что они делаются одним, хотя по природе составляют два; там говорится о муже и жене (Быт. 2, 24) и о человеке, прилепляющемся к Богу (1 Кор. 6, 12). «Но если прилепляющийся к Богу составляет один дух с Ним, то кто же более души Иисусовой или хотя бы одинаково с нею соединился с Господом? Если же это так, то душа Иисуса с Богом Словом, перворожденным всей твари, не суть два (οὐκ εἰσὶ δύο)». 6, 48. «Вследствие ближайшего и высшего общения души Иисуса с Самим Словом, Иисус совершенно не отделяется от Единородного и Перворожденного всей твари и не отличается от Него (μηδ' ἕτερον τυγκάνειν Αὐτοῦ)». См. также C. Cels. 1, 56–57, 66, 68, 69; 2, 8, 16, 25, 31, 33; 3, 22, 29; 7, 17 и мн. др. Не меньше свидетельств и в комментарии на Евангелие от Иоанна, например: 1, 6, 22–42 passim; 19, 1; 19, 17; 20, 16; 32, 11, 18; 10, 4; 20, 17 и мн. др. Срвн. in Matth. ser. 90; t. 16, 8 и др.

2) Глава шестая, § 3. О предсуществовании души Христа см. C. Cels. 1, 32–34; 4, 18; in Ioan. 1, 37; 20, 17.

3) Глава шестая, § § 5–6. О безгрешности Христа см. C. Cels. 1, 69; 3, 62; 4, 15; 5, 39 и др.

4) Глава шестая, § 7. В словах пророка Иеремии Ориген видит указание на Божеское естество и человеческую душу Христа: «сень» помазанного Господа есть душа Христа, подражающая Сыну Божию во всех своих желаниях и движениях, как тень — телу. Следующие три текста (Пс. 85; Кол. 3 и 2 Кор. 13) приводятся для разъяснения слов: «...В тайне этого приятия (Слова Божия душой) живут народы, которые достигают спасения, подражая этой душе через веру». Во всех этих текстах Ориген видит указание на единение души человека со Христом чрез подражание Ему. — Затем Ориген снова обращается к тексту из «Плача Иеремии» (4, 20) и дополняет объяснение его. Тень, по употреблению в Священном Писании, означает нечто временное и преходящее, служащее только отражением, образом настоящей истины. Поэтому упоминание о тени Христа, может быть, указывает на то, что в настоящей жизни люди знают только тень Христа или

тот образ, который на время был принят Им на земле, истинного же Христа они узнают тогда, когда станут способны созерцать истину вещей лицом к лицу. Каков же этот истинный Христос? На это указывает апостол, когда говорит: *«Аще ... и разумехом по плоти Христа, но ныне ктому не разумеем»* (2 Кор. 5, 16). — Таким образом, Ориген приходит к мысли, что Христос только на земле был во плоти, на небе же освободился от нее. Это воззрение недостаточно ясно выражено в разсматриваемом месте (вероятно, Руфин несколько изменил седьмой параграф). Но в других сочинениях Ориген высказывается яснее. In Matth. 15, 24 Слово стало плотью, потом же возвратилось в прежнее состояние (ἀποκαταστάντα — характерный термин в догматической системе Оригена) ... и сделалось таким, каким было в начале у Бога. Срвн. in Ioan. 32, 17. — In Ierem. hom. 15, 6: «...если (Христос) и был человеком, то теперь Он уже совсем не человек. 2 Кор. 5, 16». — Такое учение об Иисусе Христе вполне гармонирует с воззрением Оригена на телесность вообще («О началах», 1, 7, 5, срвн. 3, 5, 4; in Psalm. 38 hom. 1, 11) и с учением его о конечной судьбе тварного мира: по мнению Оригена, материя в конце (ἀποκατάστασις) уничтожится совершенно, и твари будут существовать тогда, как чистые духи («О началах», 3, 6, 1 и др.).

Глава седьмая
О СВЯТОМ ДУХЕ

1. После тех первых разсуждений об Отце, и Сыне, и Святом Духе, предложенных по требованию дела в начале сочинения, нам показалось нужным снова повторить и показать, что один и тот же Бог — и Творец мира, и Отец Господа нашего Иисуса Христа, то есть, что один и тот же Бог как закона и пророков, так и Евангелий. Потом еще нужно было показать относительно Христа, что именно Тот, Который выше был представлен Словом и Премудростью Божией, сделался человеком. Остается, по возможности кратко, повторить также и о Святом Духе. Итак, теперь время, по мере сил наших, сказать немного о Святом Духе,

Которого Господь и Спаситель наш в Евангелии от Иоанна назвал Утешителем[1]. Как Сам Бог — один и тот же, и Христос — один и тот же, так один и тот же — Святой Дух, Который был и в пророках, и в апостолах, то есть как в тех людях, которые веровали в Бога еще до пришествия Христа, так и в тех, которые прибегли к Богу чрез Христа. Мы слышали, что еретики дерзнули говорить и о двух богах, и о двух Христах, но мы не знаем, чтобы кто-нибудь когда-нибудь проповедовал о двух Святых Духах. И действительно, как могли они подтвердить это Священным Писанием, или — какое различие могли они указать между одним Святым Духом и другим? — если только вообще можно найти какое-нибудь определение или описание Святаго Духа. В самом деле, допустим с Маркионом или Валентином, что можно вводить различия в Божестве, и иною изображать природу благого, иною же природу справедливого, но что (тот и другой еретик) придумает и какое (основание) найдет, чтобы доказать различие Святаго Духа? Я думаю, что они ничего не могут найти для доказательства какого бы то ни было различия.

2. Что касается нас, то мы думаем, что в Святом Духе так же, как в Премудрости Божией и в Слове Божием, принимает участие всякая разумная тварь без какого-то ни было различия. Впрочем, я вижу, что преимущественное нисхождение Святаго Духа к людям обнаруживается после Вознесения Христа на небеса более, чем до Пришествия Его. Раньше дар Святаго Духа подавался одним только пророкам и немногим из народа в том случае, если кто заслуживал (Его). После же Пришествия Спасителя, как написано, исполнилось сказанное в книге пророка Иоиля, что будет в последние дни: «*...и излию от Духа Моего на всяку плоть,* и будут пророчествовать...»[2], а это, конечно, равносильно следующим словам: «*...вси языцы поработают ему*»[3]. Итак, вместе со многим другим чрез благодать Святаго Духа обнаруживается и то величественное (дарование), что до Христа только немногие, то есть сами пророки и едва один из всего народа, могли возвыситься над телесным пониманием пророческих писаний

[1] См. Ин. 14, 26.

[2] Иоиль 2, 28.

[3] Пс. 71, 11.

или закона Моисеева и уразуметь в законе или пророках нечто большее, именно, некоторый духовный смысл; теперь же безчисленное множество верующих, которые — хотя и не все — могут по порядку и ясно раскрывать духовный смысл, но однако все имеют убеждение, что не должно понимать в телесном смысле ни обрезания, ни субботнего покоя, ни пролития крови скота, ни (разсказа о том), что Бог давал наставления Моисею касательно всего этого. И такое понимание дается всем, без сомнения, силою Святаго Духа.

3. О Христе существуют многочисленные понятия. Он, конечно, есть Премудрость, но однако не во всех действительно производит и поддерживает премудрость, а только в тех, кто сам заботится о премудрости, наподобие того, как и врач не по отношению ко всем действует как врач, но только по отношению к тем, кто, сознавши свою болезнь, прибегает к его милосердию, чтобы получить здоровье. Точно так же я думаю и о Святом Духе, в Котором заключаются всевозможные роды даров (omnis natura donorum). В самом деле, одним Святой Дух дает слово премудрости, другим — слово знания, иным — веру[1], и так для каждого, могущего принять Святаго Духа, Он Сам делается тем или познается в том отношении, в чем и в каком отношении нуждается человек, заслуживший участие в Нем. Некоторые же, слыша, что Дух Святой называется в Евангелии Утешителем, но, не обратив внимания на эти разделения или различия и не разсудив, за какое дело или действие Он называется Утешителем, приравняли Его — я даже не знаю к каким низким духам и постарались возмутить этим церкви Христовы, так что произвели немаловажные разногласия между братьями. Между тем, Евангелие приписывает Ему такое величие и власть, что говорит, что апостолы могли принять то, чему хотел их научить Спаситель, не иначе, как после пришествия Святаго Духа, Который, вливаясь в их души, мог просветить их относительно познания и веры в Троицу. Они же, вследствие неопытности своего ума, не только сами не могут последовательно изложить то, что составляет истину, но не могут даже приурочить свое внимание к тому, что говорим мы, поэтому, мысля недостойное о Его Божестве, они предались за-

[1] См. 1 Кор. 12, 8.

блуждениям и обманам, скорее совращенные духом обольстителем, нежели наученные наставлениями Святаго Духа, как говорит апостол: «*внемлюще*» учению духов бесовских, «*возбраняющих женитися*», к погибели и падению многих, и без нужды «*удалятися от брашен*», чтобы соблазнить души невинных тщеславием строжайшего воздержания[1].

4. Итак, нам должно знать, что Святой Дух есть Утешитель, научающий большему, чем можно выразить словом, — что, так сказать, неизреченно и что «*не леть есть человеку глаголати*»[2], то есть что не может быть выражено человеческою речью. Сказано же «*не леть*» (не позволительно), а не «нельзя» — как мы думаем — в том смысле, в каком это сказано и в другом месте: «*Вся ми леть суть, но не вся на пользу; вся ми леть суть, но не вся назидают*»[3], — то есть нам, говорит, позволительно то, на что мы имеем право (potestas), вследствие чего мы и можем иметь это. Утешителем же (Параклетом) Святой Дух называется от утешения, потому что Параклет означает Утешителя. Ведь кто удостоился участия в Святом Духе, тот, познавши неизреченные тайны, без сомнения, получает утешение и сердечную радость. Когда, по указанию Святаго Духа, он познает основания всего, что делается — именно почему и как это делается, то, конечно, душа его уже ничем не будет смущаться и не примет в себя никакого чувства печали, и тогда он уже ничего не страшится, так как, пребывая в Слове и Премудрости Божией, называет Иисуса Господом во Святом Духе. — Мы упомянули об Утешителе и, по мере наших сил, объяснили, как должно понимать это наименование. Но и Спаситель наш называется Утешителем (Параклетом) в послании Иоанна: «*И аще кто* (от нас) *согрешит, ходатая* (paracletum) *имамы ко Отцу, Иисуса Христа Праведника, и Той очищение есть о гресех наших...*[4]» Разсмотрим, не различный ли смысл соединяется с названием Параклета в приложении к Спасителю и в приложении к Святому Духу? В отношении к Спасителю Параклет означает, кажется, ходатая — так как по-гречески «параклет» означает то и

[1] 1 Тим. 4, 1–3.
[2] 2 Кор. 12, 4.
[3] 1 Кор. 10, 23.
[4] 1 Ин. 2, 1–2.

другое: и ходатая, и утешителя. Действительно, последующее изречение «*Той очищение есть о гресех наших*»[1], по-видимому, даст основание понимать имя Параклета по отношению к Спасителю в значении ходатая, ибо Он, говорится, умоляет Отца за наши грехи. В отношении же к Святому Духу имя Параклета нужно понимать в том смысле, что Он подает утешение душам, которым открывает разумение духовного знания.

Примечания

1) Глава седьмая, § 1. Святой Дух — один. Срвн. Введение § 4 и примечание 6 ко Введению.

2) Глава седьмая, § 2. «В Святом Духе принимает участие всякая разумная тварь без исключения». Эта мысль принадлежит, очевидно, Руфину. По учению Оригена, в Святом Духе участвуют только святые. См. 1, 3, 5–7; то же in Ioan. 32, 6; 28, 13.

3) Глава седьмая, § 2. Духовное понимание Писания — дар Святаго Духа и в Новом завете доступно большему числу людей, нежели в Ветхом. См. 4, 6, 8–10; срвн. in Matth. ser. 9; in Ioan. 10, 18; in Ierem. 5, 8.

4) Глава седьмая, § 3. Святой Дух — податель всевозможных даров. Срвн. 1, 3, 7; in Ioan. 2, 6 (в примечании 7 к седьмой главе первой книги).

5) Глава седьмая, § 3. О величии и власти Святаго Духа см. 1, 3, 2, 4 и примечания 1 и 6 к третьей главе первой книги.

Глава восьмая

О ДУШЕ

1. После этого, по требованию плана, мы должны исследовать учение о душе вообще и, начиная с низших, взойти к высшим существам. Ведь никто, я думаю, не сомневается, что душа есть в каждом животном, даже в тех животных, которые пребывают в

[1] Ibid.

водах. И это убеждение действительно поддерживается общим мнением всех людей, оно подтверждается и авторитетом Священного Писания, так как здесь говорится, что «*...сотвори Бог киты великия, и всяку душу животных гадов, яже изведоша воды по родом их...*»[1]. На основании же общего сознания разума это убеждение утверждают те, которые дают точное определение души. По их определению, душа есть субстанция φανταστική и ὁρμητική, а это по латыни, хотя и не совсем точно, можно выразить словами: sensibilis и mobilis, то есть чувствующая и подвижная. Но такое (понятие о душе) можно применить, конечно, ко всем животным, даже к живущим в воде; оно оказывается приложимым также и к животным летающим. Писание подкрепляет авторитет еще и другого мнения, когда говорит: «*Крове ... да не снесте, яко душа всякия плоти кровь его есть*» и не «ешьте душу с телами»[2]; здесь совершенно ясно показывается, что кровь всех животных есть душа их. Но кто-нибудь при этом может спросить: каким образом слова, что душа всякой плоти есть кровь ее, можно применить к пчелам, осам, муравьям, а также к живущим в воде устрицам, улиткам и к прочим животным, которые лишены крови, но, однако, — по яснейшему указанию Писания — одушевлены? На это нужно ответить, что у животных этого рода находящаяся в них жидкость, хотя она и иного цвета, имеет такое же значение, какое у прочих животных принадлежит красной крови; ведь цвет (крови) не имеет значения, коль скоро субстанция (ее) жизненна. Что же касается (вьючных) животных и скота, то относительно одушевленности их не возникает никакого сомнения даже в общем мнении. Мысль Священного Писания (о них) также ясна, потому что Бог говорит: «*Да изведет земля душу живу по роду, четвероногая и гады, и звери земли по роду*»[3]. Далее, об одушевленности человека не может быть, конечно, никакого сомнения, об этом никто не может даже и спрашивать. Но тем не менее, Священное Писание отмечает что «*Бог ... вдуну в лице его дыхание жизни: и бысть человек в душу живу*»[4]. Остается еще исследовать

---

[1] Быт. 1, 21.
[2] См. Лев. 17, 14.
[3] Быт. 1, 24.
[4] Быт. 2, 7.

об ангельском чине и о прочих Божественных и Небесных силах, а также и о противных властях: есть ли души и у этих существ, или души ли они? До сих пор мы не нашли в Священном Писании никакого авторитетного указания на то, что ангелы или какие-нибудь другие служебные духи Божии имеют души или называются душами, однако очень многие считают их одушевленными. О Боге же мы находим следующие слова: «*...и утвержу лице Мое на душу, ядущую кровь, и погублю ю от людей Своих*»[1], и в другом месте: «*Новомесячий ваших и суббот, и дне великаго не потерплю: поста, и праздности ... и праздников ваших ненавидит душа Моя*»[2]. И в двадцать первом псалме (известно, что этот псалом, как свидетельствует Евангелие, написан от лица самого Христа) о Христе сказано так: «*Ты же, Господи, не удали помощь Твою от мене, на заступление мое вонми, избави,* (Боже)*, от оружия душу мою, и из руки песии единородную мою*»[3]. Есть много и других свидетельств о душе Христа во плоти.

2. Впрочем, о душе Христа всякий вопрос устраняется учением о воплощении: ибо как Христос воистину имел плоть, так воистину имел Он и душу. Трудно уразуметь и выяснить только то, как нужно понимать упоминаемую в Писании душу Божию: ведь мы исповедуем Бога простым существом, без всякой примеси какой-либо сложности, и однако, по-видимому, упоминается душа Бога, в каком бы смысле мы ни стали ее понимать. О Христе же нет никакого сомнения. И поэтому мне не представляется нелепостью говорить и думать нечто подобное также и о святых ангелах, и прочих небесных силах, так как то определение души, по-видимому, вполне подходит и к ним. В самом деле, кто будет отрицать, что они — существа разумно-чувствующие и подвижные? Если же это определение души, как субстанции разумно-чувствующей и подвижной, правильно, то оно, по-видимому, относится и к ангелам: ведь что же иное находится в них, как не разумное чувство и движение? А что одинаково определяется, то, без сомнения, имеет одну и ту же субстанцию. — Павел указывает, что есть какой-то душевный человек, не могущий, по его

[1] Лев. 17, 10.

[2] Ис. 1, 14.

[3] Пс. 21, 20–21.

словам, принимать того, что от Духа Божия[1]; такому человеку, говорит он, кажется глупым учение Святаго Духа, он не может постигать того, что составляет предмет духовного разпознавания. И в другом месте (апостол) говорит: «*Сеется тело душевное, востает тело духовное*»[2], — показывая, что в воскресении праведников не будет ничего душевного. Поэтому мы спрашиваем, не существует ли некоторая субстанция, которая оказывается несовершенной именно потому, что она есть душа? Когда мы начнем обсуждать по порядку каждый отдельный предмет, то мы спросим еще о том, потому ли эта субстанция несовершенна, что она отпала от совершенства или такою она создана Богом? В самом деле, если душевный человек не воспринимает того, что от Духа Божия, и постольку, поскольку он есть душевный человек, не может даже воспринимать понимания лучшей природы, то есть природы Божественной, — то, может быть, по этой причине Павел и соединяет, сочетает со Святым Духом более ум (mentem), чем душу (animam), желая очевиднейшим образом научить нас тому, каково именно то, чем мы можем постигать «*яже Духа*», т. е. духовное. Думаю, что этот именно (орган постижения духовного) апостол и показывает, когда говорит: «*Помолюся духом, помолюся же и умом, воспою духом, воспою же и умом*»[3]. Не говорит: «Помолюся душею», но — «духом и умом», и не говорит: «Воспою душею», но — «воспою духом и умом».

3. Но, может быть, спросят: если именно ум духом молится и поет, то не этот ли самый ум получает совершенство и спасение, как говорит Петр: «...*приемлюще кончину веры* нашей [*вашей*], *спасение душам* нашим»[4]. Если душа не молится и не поет вместе с духом, то как она будет надеяться на спасение? Или, может быть, достигши блаженства, она уже не будет называться душею? Но, посмотрим, нельзя ли будет ответить на этот вопрос таким образом. Как Спаситель пришел спасти погибшее, причем то, что прежде называлось погибшим, уже не есть погибшее, коль скоро оно спасается, так, может быть, спасаемое называется душею; когда же (душа) будет спасена, то будет называться (уже) по

[1] См. 1 Кор. 2, 14.
[2] 1 Кор. 15, 44.
[3] 1 Кор. 14, 15.
[4] 1 Пет. 1, 9.

имени своей совершеннейшей части. Некоторым представляется возможным присоединить еще следующее (объяснение)[1].

Погибшее существовало, без сомнения, и прежде, чем оно погибло, когда оно было чем-то иным, отличным от погибшего (чем именно, не знаю), равным образом, оно будет существовать и тогда, когда не будет погибшим; точно так же и душа, именуемая погибшей, некогда, может быть, не была еще погибшей, и поэтому не называлась душею, и когда-либо снова избавится от погибели, и станет тем, чем была до погибели и наименования душею. Далее, из самого значения имени души, какое имеет (это имя) в греческом языке, можно извлечь немаловажную мысль, как это кажется, по крайней мере, некоторым более внимательным исследователям. Слово Божие называет Бога огнем, когда говорит: «...*Бог* наш [*твой*] *огнь потребляяй есть*...»[2]. Так же и о субстанции ангелов оно говорит: «*Творяй ангелы Своя духи и слуги Своя огнь палящь*»[3], и в другом месте: «*Явися ... ангел Господень в пламени огненне из купины*»[4]. Кроме того, мы получили заповедь пламенеть духом[5], что, без сомнения, указывает на пламенное и горячее Слово Божие. Иеремия пророк услышал от Того, Кто давал ему ответы: «*Се, дах словеса Моя во уста твоя,* как огонь»[6]. Итак, как Бог есть огонь, и ангелы — пламень огненный, и как все святые пламенеют духом, так, наоборот, отпадшие от любви

---

[1] «Поэтому с безконечною осторожностью должно разсмотреть, не перестанут ли души быть душами, когда наследуют спасение и достигнут блаженной жизни? Так как Господь и Спаситель пришел взыскать и спасти погибшее, чтобы оно перестало быть погибшим, то и душа, которая погибла, и для спасения коей пришел Господь, получив спасение, может быть, перестанет быть душею. Равным образом, нужно обсудить и следующую мысль. Как погибшее некогда не было погибшим и будет время, когда оно не будет погибшим, так, может быть, и душа некогда не была душею, и не настанет ли когда-нибудь время, когда она уже не будет душею?» — Иероним к Авиту. «Как Спаситель пришел спасти погибшее и это погибшее, будучи спасено, уже не есть погибшее, так и душа, которую Он пришел спасти, как нечто погибшее, будучи спасена, уже не остается душею или (чем-то) погибающим. Еще должно разсмотреть следующее. Как погибшее некогда не было погибшим и когда-либо не будет погибшим, так, может быть, и душа некогда (еще) не была душею, и будет время, когда она (уже) не будет душею» — Юстиниан к Мине.

[2] Втор. 4, 24.

[3] Евр. 1, 7.

[4] Исх. 3, 2.

[5] См. Рим. 12, 11.

[6] Иер. 1, 9 [Ecce dedi verba mea in os tuum ignem — *ср. Вульг.*: Ecce dedi verba mea in ore tuo].

Божией, без сомнения, охладели в любви к Богу и сделались холодными. Господь действительно говорит, что *«и за умножение беззакония изсякнет любы многих»*[1]. И все, что в Священном Писании сравнивается с противною властью, всегда называется холодным — как и сам диавол, холоднее которого, конечно, ничего нельзя и найти. В море же, говорит Писание, царствует дракон; в самом деле, пророк замечает, что в море находится змей и дракон, а это относится, конечно, к какому-нибудь злому духу[2]. И в другом месте пророк говорит: *«...наведет (Господь) меч святый ... на драконта змиа бежаща, на драконта змиа лукаваго, и убиет* его»[3]. И еще говорит: *«...аще погрузятся от очию Моею* и снидут во глубину морскую, *то и тамо повелю змиеви, и угрызет я»*[4]. В книге же Иова дракон называется царем всего того, что находится в воде[5]. От Борея, как возвещает пророк, исходят бедствия на всех, обитающих на земле[6]. Бореем же в Священном Писании называется холодный ветер, как написано у премудрого: *«Студен ветр северный...*[7]*»* То же самое, без сомнения, нужно думать и о диаволе. Итак, если святое называется огнем, светом, пламенем, противоположное же называется холодным, и говорится, что во многих охладевает любовь, то, спрашивается, почему же душа названа именем души, которая по-гречески обозначается словом ψυχή. Не потому ли, что она охладела из божественного и лучшего состояния? Не потому ли это название перенесено на нее, что она, по-видимому, охладилась от той естественной и божественной теплоты и, вследствие этого, оказалась в своем настоящем состоянии и с этим названием? Наконец, едва ли ты найдешь, чтобы в Священном Писании название души употреблялось в похвальном смысле; в порицательном же смысле оно часто встречается здесь, например: *«Душа лукава погубит стяжавшаго ю...»*[8], *«Душа, яже согрешит, та умрет...»*[9].

---

[1] Мф. 24, 12.
[2] См. Иез. 32, 2.
[3] Ис. 27, 1.
[4] Ам. 9, 3.
[5] См. Иов 41, 25.
[6] См. Иер. 1, 14.
[7] Сир. 43, 22.
[8] Сир. 6, 4.
[9] Иез. 18, 4.

После слов: «*...вся душы Моя суть, якоже душа отча, тако и душа моя сыновня*»[1], по-видимому, нужно было бы сказать: «Душа, делающая правду, и сама спасется; душа же согрешающая — и сама умрет». Но мы видим, что Он соединил с душею то, что достойно наказания, а что достойно похвалы — о том умолчал. Итак, нужно разсмотреть, не названа ли душа ψυχή, то есть душею, потому, что она охладела к ревности праведных и к участию в Божественном огне — как это ясно, сказали мы, из самого имени, — причем, однако, она не потеряла способности к возстановлению в то состояние горячности, в котором была в начале. Вот почему и пророк указывает, по-видимому, нечто подобное, когда говорит: «*Обратися, душе моя, в покой твой...*»[2]. Все это, кажется, показывает, что ум, уклонившийся от своего состояния и достоинства, сделался и назван — душею и что душа, в случае возстановления и исправления, снова сделается умом[3].

4. Если это так, то, мне кажется, уклонение и падение ума не должно представлять одинаковыми у всех существ: ум обращается в душу то в большей, то в меньшей степени, и некоторые умы сохраняют нечто из первоначальной мощи, а некоторые не сохраняют ничего или сохраняют очень немного. Вот почему одни люди с самого раннего возраста оказываются с блестящими умственными способностями, другие же — с более вялыми, а некоторые рождаются крайне тупыми и совершенно неспособными к учению. Впрочем, сам читатель пусть тщательно обсудит и изследует то, что сказали мы относительно обращения ума в душу,

---

[1] Ibid.

[2] Пс. 114, 6.

[3] «Ныне существующая душа произошла вследствие отпадения и охлаждения к духовной жизни. Но она может возвратиться к тому, чем она была в начале. Это, думаю я, выражается в словах пророка: «*Обратися, душе моя, в покой твой...*» (Пс. 114, 6), — так чтобы стать всецело умом. Таким образом, ум сделался душею, а душа, исправившись, становится умом» — Юстиниан к Мине. «Νοῦς, то есть ум, вследствие падения, сделался душей и, наоборот, душа, научившись добродетелям, сделается умом. Подтверждение этого мы можем найти, если изследуем относительно души Исава: за прежние грехи он был осужден на худую жизнь. И о небесных телах должно полагать, что душа (или как бы мы ее не назвали) солнца получила начало не в то время, когда сотворен был мир, но прежде, чем она вошла в это светящееся и горящее тело. Подобным же образом мы должны думать и о луне, и о звездах, что они принуждены были подчиниться суете за предшествующие вины, ради награды в будущем, — подчиниться не добровольно, не по своей воле, но по воле Творца, Который указал им их должности» — Иероним к Авиту.

и прочее, что, по-видимому, относится к этому вопросу (in hoc); а мы, со своей стороны, высказали это не в качестве догматов, но в виде разсуждений и изысканий. К этому разсуждению читатель пусть прибавит еще и то, что можно заметить о душе Спасителя на основании евангельских свидетельств — что под именем души ей приписывается одно, а под именем духа — другое. Когда Спаситель хочет указать какое-нибудь страдание или смущение Свое, то указывает это под именем души; так, например, Он говорит: «*Ныне душа Моя возмутися*»[1], и «*Прискорбна есть душа Моя до смерти*»[2], и «*Никтоже возьмет* (душу Мою) *от Мене, но Аз полагаю ю о Себе*»[3]. Но в руки Отца Он предаст не душу, а дух, и когда плоть называет немощною, то бодрым называет дух, а не душу. Отсюда видно, что душа есть нечто среднее между немощною плотью и добрым духом.

5. Но, может быть, кто-нибудь возразит нам на основании наших же положений и скажет: в каком же смысле говорится о душе Бога? Мы ответим ему следующим образом. Как все, что говорится о Боге в телесном смысле, например: пальцы, руки, мышцы, глаза, ноги, уста — мы понимаем не как человеческие члены, но как некоторые силы, обозначаемые этими наименованиями телесных членов, так, должно думать, и названием души Божией обозначается нечто иное (сравнительно с душой человека). И если можно нам осмелиться сказать об этом предмете и несколько больше, то, может быть, под душею Бога можно разуметь Единородного Сына Божия. В самом деле, как душа, разлитая по всему телу, все движет и приводит в действие, так и Единородный Сын Божий, Который есть Слово и Премудрость Его, касается и достигает всей силы Божией, пребывая в ней. И, может быть, для указания на эту тайну Бог называется в Священном Писании телом или описывается, как телесный. Нужно также разсмотреть, нельзя ли назвать Единородного Сына душею Бога еще и потому, что Он пришел и нисшел в это место скорби, и в эту долину плача, и в место нашего уничижения, как говорится в псалме: «*...смирил еси нас на месте озлобления...*[4]» Наконец, я знаю, что

[1] Ин. 12, 27.
[2] Мф. 26, 38.
[3] Ин. 10, 18.
[4] Пс. 43, 20.

некоторые, изъясняя Слова Спасителя в Евангелии: «*Прискорбна есть душа Моя до смерти*»[1], — относили эти слова к апостолам, которых Он назвал душею, как лучших из всего остального тела. Ведь множество верующих называется телом Его, апостолов же, говорят они, должно считать душею, потому что они лучше остального тела. — Вот что изложили мы, насколько могли, о разумной душе. Мы скорее предложили читателям мысли для обсуждения, нежели дали положительное и определенное учение. О душах же скотов и прочих безсловесных (животных) достаточно и того, что мы решительным образом сказали выше.

Примечания

1) Глава восьмая, § 1. Душа — субстанция φανταστική ὁρμιτική; раскрытие этого определения см. 3, 1, 2–3.

Глава девятая

О МИРЕ И О ДВИЖЕНИЯХ РАЗУМНЫХ ТВАРЕЙ, КАК ДОБРЫХ, ТАК И ЗЛЫХ, И О ПАДЕНИЯХ ИХ

1. Теперь возвратимся к предположенному плану разсуждения и разсмотрим начало твари, каким бы ни созерцал это начало ум Творца — Бога. Должно думать, что в этом начале Бог сотворил такое число разумных или духовных (intellectualium) тварей (или как бы ни назвать те твари, которые мы наименовали выше умами), сколько, по Его предведению, могло быть достаточно[2]. Не-

---

[1] Мф. 26, 38.

[2] «В умопостигаемом начале Бог по Своей воле установил такое число разумных существ, какое могло быть достаточным. Ибо, нужно сказать, и Божие могущество ограничено и под предлогом прославления Бога не должно отвергать ограниченность могущества (Его). В самом деле, если бы могущество Божие было безгранично, то оно, по необходимости, не знало бы само себя, потому что по природе безграничное — непознаваемо. Итак, Он сотворил столько, сколько мог познать и содержать в Своих руках и управить Своим Промыслом. Равным образом, Он сотворил столько материи, сколько мог украсить» — Юстиниан к Мине.

сомненно, что Бог сотворил их, наперед определивши у Себя некоторое число их. Ведь не должно думать, что тварям нет конца, как этого желают некоторые, потому что где нет конца, там нет и никакого познания, и невозможно никакое описание. Если бы это было так, то Бог, конечно, не мог бы содержать сотворенное или управлять им, потому что безконечное по природе — непознаваемо (incomprehensibile). И Писание говорит: «Бог сотворил все *мерою и числом*»[1], и, следовательно, число правильно прилагается к разумным существам или умам — в том смысле, что их столько, сколько может распределить, управлять и содержать Божественный Промысл. Сообразно с этим нужно приложить меру и к материи, которая — нужно веровать — сотворена Богом в таком количестве, какое могло быть достаточно для украшения мира. Итак, вот что — должно думать — было сотворено Богом в начале, то есть прежде всего. Мы думаем, что на это (творение) указывает то начало, которое таинственно вводит (в свое повествование) Моисей, когда говорит: «*В начале сотвори Бог небо и землю*»[2]. Ведь здесь говорится, конечно, не о тверди и не о суше, но о том небе и земле, от которых заимствовали свои названия эти видимые небо и земля.

2. Но так как те разумные существа, сотворенные, по-вышесказанному, в начале, были сотворены из ничего, то именно потому, что они прежде не существовали, а (потом) начали существовать, они получили по необходимости совратимое [convertibiles] и изменчивое бытие, ведь добродетель, привзошедшая в их субстанцию, не была присуща им по природе, но была произведена по милости Творца. И самое бытие у них — не собственное и не всегдашнее, но данное от Бога, потому что они не всегда существовали; все же, что дано, может быть отнято и прекратится. Причина же этого прекращения будет заключаться в том, что движения душ направляются не согласно с законом и правдою (non recte et probabiliter). Ибо Творец предоставил созданным Им умам произвольные и свободные движения, конечно, для того, чтобы добро было собственным их добром в том случае, если оно будет сохраняться по собственной (их) воле. Но леность и нерас-

[1] См. Прем. 11, 21.

[2] Быт. 1, 1.

положение к труду в деле сохранения добра, а также отвращение и пренебрежение к лучшему положили начало отступлению от добра. Отступить же от добра означает не что иное, как сделать зло (effici in malo), ибо известно, что зло есть недостаток добра. Отсюда вытекает, что в какой мере кто-нибудь отпадал от добра, в такой же мере он предавался злу. Следовательно, каждый ум, пренебрегая добром в большей или меньшей степени, сообразно со своими движениями, вовлекался в противоположное добру, что, без сомнения, и есть зло. Отсюда, кажется, Творец всех (существ) получил некоторые семена и причины различия и разнообразия, так что сотворил мир различным и разнообразным, соответственно различию умов, то есть разумных тварей, — тому различию, которое эти твари получили, нужно думать, по вышеуказанной причине. А что именно мы называем различным и разнообразным, это мы сейчас укажем.

3. Миром мы теперь называем все, что находится выше небес, или на небесах, или на земле, или в так называемой преисподней, и вообще все какие бы то ни были места и всех тех, которые живут в них: все это называется миром. В этом мире есть некоторые существа вышенебесные, то есть помещенные в блаженнейших обиталищах и облеченные в небесные блестящие тела, да и среди этих самых существ есть много различий, как об этом, например, говорит даже апостол, когда выражается, что «*ина слава солнцу, и ина слава луне, и ина слава звездам, звезда бо от звезды разнствует во славе*»[1]. Некоторые же существа называются земными, и между ними, то есть между людьми, тоже существует немалое различие, ибо одни из них — варвары, другие — греки, и из варваров некоторые — свирепы и жестоки, другие же — сравнительно кротки. И некоторые люди, как известно, пользуются весьма похвальными законами, другие — более низкими и суровыми, а иные пользуются скорее безчеловечными и жестокими обычаями, чем законами. Некоторые от самого своего рождения находятся в унижении и подчинении и воспитываются по-рабски, будучи поставлены под начальство господ, или князей, или тиранов, другие же воспитываются более свободно и разумно; у некоторых — здоровые тела, у других же — больные от само-

[1] 1 Кор. 15, 41.

го детства, одни имеют недостаток в зрении, другие — в слухе, иные — в голосе, одни родились такими, другие получили повреждение этих чувств тотчас после рождения или же потерпели это уже в зрелом возрасте. Впрочем, зачем мне раскрывать и перечислять все человеческие бедствия, от которых свободны одни и которым подвержены другие, когда всякий даже и сам может разсмотреть их и взвесить. Есть также некоторые невидимые силы, которым поручена забота о земных существах. И, нужно верить, среди этих существ тоже есть немалое разнообразие, как оно существует и между людьми. Апостол Павел также указывает, что есть еще некоторые существа преисподние, и в них, без сомнения, подобным же образом можно найти разнообразие. О животных же безсловесных и о птицах, а также о животных водяных, кажется, излишне и разсуждать, так как известно, что их должно считать не первоначальными, но уже последующими (non principalia, sed consequentia).

4. Все, что сотворено, сотворено, как говорят, чрез Христа и во Христе, как весьма ясно показывает и апостол Павел в словах: «*Яко* в Нем и чрез Него *(in ipso per ipsum) создана быша всяческая, яже на небеси, и яже на земли, видимая и невидимая: аще престоли, аще господствия, аще начала, аще власти: всяческая Тем и о Нем, создашася*»[1]. То же самое показывает и Иоанн в Евангелии, когда говорит: «*В начале бе Слово, и Слово бе к Богу, и Бог бе Слово: Сей бе искони к Богу: вся Тем быша, и без Него ничтоже бысть...*»[2] И в псалме написано: «*...вся премудростию сотворил еси...*»[3] Но Христос есть не только Слово и Премудрость, но также и Правда, отсюда несомненно, что сотворенное Премудростью и Словом сотворено также и Правдою, которая есть Христос; иначе сказать, в сотворенном не должно усматривать ничего несправедливого, ничего случайного, но в нем все существует так, как требует правило нелицеприятной правды. Но каким образом столь великое различие и столь великое разнообразие вещей можно признать совершенно справедливым и нелицеприятным — этого, я уверен, нельзя изъяснить человеческим умом и человеческою

[1] Кол. 1, 16.
[2] Ин. 1, 1–3.
[3] Пс. 103, 24.

речью, если только мы, павши ниц, коленопреклоненные, не будем умолять само Слово, и Премудрость, и Правду, то есть Единородного Сына Божия, чтобы Он, благодатью Своею вливаясь (infundens) в наши сердца, удостоил осветить темное, отворить замкнутое и изъяснить тайное, — конечно, под тем условием, если окажется, что мы столь достойно ищем, или просим, или стучим, что заслуживаем, прося — получить, или ища — найти, или стуча — дождаться приказания об открытии (дверей). Итак, не в надежде на свой ум, но при помощи Премудрости, сотворившей все, и Правды, по вере нашей присущей всему, мы, хотя не можем, чего-нибудь утверждать, однако, надеясь на милосердие (Премудрости и Правды), попытаемся поискать и исследовать, каким образом это столь великое различие и разнообразие мира существует, по-видимому, вполне согласно со справедливостию и имеет смысл. Я разумею здесь только общий смысл — ибо искать частный смысл отдельных вещей свойственно неопытному, а указывать его (свойственно) безумному.

5. Когда мы говорим, что в мире существует разнообразие и что мир сотворен Богом, Бога же называем и благим, и праведным, и нелицеприятным, то очень многие, особенно вышедшие из школы Маркиона, Валентина и Василида и слышавшие, что природа душ различна, обыкновенно возражают нам: каким образом можно согласить с правдою Бога, сотворившего мир, то, что некоторым Он дает обитель на небесах, и не только дает им лучшую обитель, но в то же время предоставляет и какую-нибудь высшую и почетнейшую степень; одним дает начальство, другим — власть, иным уделяет господство, иным предоставляет славнейшие престолы небесных судилищ, а иные блистательно светят и сияют звездным блеском; и одним из них дана слава солнца, другим — слава луны, иным — слава звезд, и звезда от звезды разнится во славе. В общих чертах и кратко можно выразить это (возражение) так: если Бог-Творец — не лишен ни желания высшего и благого дела, ни способности к совершению его, то, спрашивается, по какой причине, творя разумные существа, то есть такие, для которых Он Сам становится причиной их бытия, одни (существа) Он сотворил высшими, другие — второстепенными или третьестепенными, а (иные) сотворил низшими и

худшими на много степеней? Затем, они возражают и относительно земных (существ); (они указывают), что на долю одних выпадает более счастливый жребий рождения, (чем на долю других); так, например, один происходит от Авраама и рождается по обетованию, другой так же — от Исаака и Ревекки, и, еще находясь во чреве матери, запинает своего брата, и Бог любит его еще прежде рождения. Или — совершенно то же самое (замечается в том обстоятельстве), что один рождается между евреями, у которых находит наставление в Божественном законе, другой же рождается между греками, людьми мудрыми и немалой учености, а иной рождается среди эфиопов, у которых есть обычай питаться человеческим мясом, или среди скифов, у которых отцеубийство совершается как бы по закону, или у тавров, которые приносят в жертву иностранцев. Итак, нам говорят: если таково различие вещей, если столь различны и разнообразны условия рождения, свободная же воля в этом случае не имеет места (потому что никто ведь не выбирает себе сам, где, или у кого, или в каких условиях ему родиться), то это, говорят они, происходит от различия душ, так что душа злой природы назначается к дурному народу, добрая же душа посылается к добрым (людям), или все же это — думают они — совершается случайно. Конечно, если принять это последнее предположение, то уже нельзя веровать, что мир сотворен Богом и управляется Его Промыслом, и, следовательно, уже не должно будет ожидать суда Божия над делами каждого. Впрочем, в чем именно состоит истина в этом вопросе — это знает только Тот, Кто испытывает все, даже глубины Божии[1].

6. Что же касается нас, людей, то мы (с тою целью, чтобы молчанием не дать пищи высокомерию еретиков) на возражения их ответим то, что может представиться нам по мере наших сил, — (ответим) следующим образом. Мы часто доказывали теми доводами, какими могли воспользоваться из Божественных Писаний, что Бог, Творец вселенной, благ, и справедлив, и всемогущ. Когда Он в начале творил то, что хотел сотворить, то есть разумные существа, то Он не имел никакой другой причины для творения, кроме Самого же Себя, то есть кроме Своей благости. Таким образом Он был причиною бытия тварей. Но в Нем не было ника-

[1] См. 1 Кор. 2, 10.

кого разнообразия, никакой изменчивости, никакого безсилия, поэтому всех, кого Он сотворил, Он сотворил равными и подобными (aequales ac similes), потому что для Него не существовало никакой причины разнообразия и различия. Но так как разумные твари — как часто мы показывали и в своем месте еще покажем — одарены способностью свободы, то свобода воли каждого или привела к совершенству чрез подражание Богу, или привела к падению чрез небрежение. И в этом, как мы уже говорили выше, состоит причина различия между разумными тварями: это различие получило свое начало не от воли или решения Создателя, но от определения собственной свободы (тварей). Бог же, признающий справедливым управлять Своим творением сообразно с его заслугами, направил это различие умов к гармонии единого мира из различных сосудов, или душ, или умов. Он создал как бы один дом, в котором должны находиться сосуды не только золотые и серебряные, но и деревянные, и глиняные, и одни сосуды — для почетного употребления, другие же — для низкого. Таковы-то, я думаю, причины разнообразия в мире; Божественный же Промысл управляет каждым существом соответственно его движениям или расположению души. При таком понимании Творец не оказывается несправедливым, так как Он поступает с каждым по заслугам, сообразно с предшествующими причинами; счастье или несчастье рождения каждого и все прочие условия не признаются случайными, и, наконец, не утверждается существование различных творцов или различие душ по природе.

7. Но, мне кажется, и Священное Писание также не умолчало совершенно о смысле этой тайны. Так, апостол Павел, разсуждая об Иакове и Исаве, говорит: «*Еще ... не рождшымся, ни сотворившым что благо или зло, да по избранию предложение Божие пребудет, не от дел, но от призывающаго,речеся ей: яко болий поработает меншему. Якоже есть писано: Иакова возлюбих, Исава же возненавидех*»[1]. И после этого сам себе отвечает и говорит: «Что *убо речем? еда неправда у Бога?*»[2] И чтобы дать нам случай к изследованию этого (вопроса) и к разсуждению о том, каким

[1] Рим. 9, 11–13.

[2] Рим. 9, 14.

образом это бывает, не без основания он отвечает самому себе и говорит: «*Да не будет*». Тот же самый вопрос, какой предлагается об Иакове и Исаве, мне кажется, можно поставить и относительно всех тварей небесных, земных и преисподних. И как апостол говорит в том изречении: «*Еще ... не рождшымся, ни сотворившым что благо или зло...*», так, мне кажется, и о всех прочих (существах) можно сказать подобным же образом: «Когда они еще не были сотворены и не сделали ничего доброго или худого — дабы изволение Божие было по избранию (как думают некоторые), одни существа сотворены были небесными, другие — земными, а иные — преисподними — не от дел (как думают те), но от Призывающего. Итак, что же скажем, если это так? Неужели неправда у Бога? Никак». Таким образом, при тщательном исследовании слов Писания относительно Иакова и Исава оказывается, что нет неправды у Бога, если прежде, чем они (Иаков и Исав) родились или совершили что-нибудь в этой жизни, было сказано, что «*больший поработает меньшему*», оказывается, что нет неправды в том, что Иаков даже во чреве запинал своего брата; мы понимаем, что он достойно возлюблен был Богом по заслугам предшествующей жизни и потому заслужил быть предпочтенным брату. Точно так же должно думать и о небесных тварях. Разнообразие не есть первоначальное состояние (principium) твари. Но Создатель определяет каждому существу различную должность служения на основании предшествующих причин, по достоинству заслуг, на основании того, конечно, что каждый ум или разумный дух, сотворенный Богом, сообразно с движениями ума и душевными чувствами, приобрел себе большую или меньшую заслугу и сделался или любезным, или ненавистным Богу. Впрочем, некоторые из существ, обладающих наилучшими заслугами, страдают вместе с остальными ради украшения состояния мира и назначаются служить низшим (тварям), вследствие чего и сами они становятся причастными долготерпению Божию, как и апостол говорит: «*Суете ... тварь повинуся не волею, но за повинувшаго ю...*[1]» Итак, разсматривая то изречение, которое высказал апостол, разсуждая о рождении Исава и Иакова, именно: «*Еда неправда у Бога? Да не будет*», — я нахожу справед-

[1] Рим. 8, 20.

ливым, что то же самое изречение должно быть приложимо и ко всем тварям, потому что Правда Творца, как сказали мы выше, должна проявляться во всем. А эта Правда, мне кажется, обнаруживается яснее всего в том случае, если признать, что каждое из существ небесных, земных и преисподних в себе самом имеет причины разнообразия, предшествующие телесному рождению. Все сотворено Словом Бога и Премудростию Его, и все распределено (ordinata sunt) Правдою Его. Благодатью же Своего милосердия Он о всех промышляет, и всех убеждает врачеваться теми средствами, какими они могут, и призывает ко спасению.

8. Несомненно, что в день суда добрые будут отделены от злых и праведные — от неправедных и судом Божиим все будут распределены, сообразно с заслугами, по тем местам, каких они достойны, как мы покажем это впоследствии, если будет угодно Богу. Я думаю, нечто подобное было уже и прежде, потому что Бог, нужно веровать, все и всегда делает и распределяет по справедливости. Апостол также учит, говоря: «*В велицем ... дому не точию сосуди злати и сребряни суть, но и древяни, и глиняни, и ови убо в честь, ови же не в честь*»[1], и прибавляет: «*Аще убо кто очистит себе от сих, будет сосуд в честь, освящен и благопотребен Владыце на всякое дело благое...*[2]» Эти слова, без сомнения, показывают, что кто очистит себя, находясь в этой жизни, тот будет приготовлен ко всякому доброму делу в будущем (веке), а кто не очистит себя, тот, смотря по степени своей нечистоты, будет сосудом для низкого употребления (ad contumeliam), то есть сосудом недостойным. Точно так же можно думать, что и прежде уже существовали разумные сосуды — или очищенные, или менее очищенные, то есть или очистившие себя, или не очистившие; и именно на основании этого каждый сосуд, по мере своей чистоты или нечистоты, получил в этом мире место, или страну, или условие рождения, или какую-нибудь деятельность. Бог же, силою Своей Премудрости, предвидит и распознает все это даже до самого малого и управлением Своего суда, посредством самого справедливого воздаяния, всем распоряжается, насколько должно каждому помочь или о каждом позаботиться, сообразно с (его)

[1] 2 Тим. 2, 20.
[2] 2 Тим. 2, 21.

заслугою. В этом (управлении), конечно, обнаруживается полная мера справедливости, потому что неравенством вещей сохраняется справедливость воздаяния по заслугам. Заслуги же каждого отдельного существа поистине и вполне ясно знает один только Бог с Единородным Сыном, Словом, и Премудростью Своею, и со Святым Духом.

Примечания

1) Глава девятая, § § 1, 3, 6, 7. Во всех этих параграфах Ориген различает творение духовных существ от создания чувственно-материального мира: этот последний был создан после падения духов; следовательно, до падения духи жили вне материального тела, без тел. Эта мысль о безтелесности тварей в первоначальном состоянии ясно выражена в 1, 7, 4–5. Срвн. еще 3, 5, 4; 3, 6, 1; in Ioan. 1, 17. Первым существом, заключенным в тело, был диавол, который в книге Иова называется драконом (40, 14). Этот дракон отпал от Бога и в наказание за свое падение был облечен в тело. Он увлек за собою и многие другие существа. Первоначально же «святые проводили жизнь совершенно нематериальную и безтелесную (ἄϋλον πάντη καὶ ἀσώματον)». Срвн. in Matth. 15, 35. — In Genes. Hom. 1, 2 различается творение духов (неба) от творения материального мира (тверди); последний был сотворен после мира духовного. Срвн. «О началах», 2, 9, 1.

2) Глава девятая, § 3. «Животных должно считать не первоначальными, но последующими», то есть животные созданы не вначале, а впоследствии — не ради них самих, а ради существ, именно ради человека. — Раскрытие этого воззрения можно найти в C. Cels. 4, 74–80. Весь видимый мир создан ради человека, который есть царь природы и главный предмет Божественных попечений в этом мире. In Cant. cant. 1, 3[1] Ориген указывает самую существенную черту в этом служебном отношении мира к человеку. Видимый мир в его целом и все отдельные предметы его сотворены по образу и подобию невидимого духовного мира — с той целью, чтобы человек, не способный непосредственно созерцать мир духовный, мог постигать его чрез разсма-

[1] Migne t. 13, col. 172–175.

тивание видимых тварей. Таким образом, чувственный мир должен служить научению и назиданию людей. В этом отношении не составляют исключения и «животные —летающие, пресмыкающиеся и четвероногие».

Глава десятая

О ВОСКРЕСЕНИИ И СУДЕ, ОБ АДСКОМ ОГНЕ И НАКАЗАНИЯХ

1. Разсуждение напомнило нам о будущем суде, и воздаянии, и наказаниях грешников, соответственно тому, чем угрожает Священное Писание и что содержит церковное учение, а именно: что ко времени суда для грешников приготовлены вечный огонь и внешний мрак, темница и печь и прочее, подобное этому; итак, посмотрим, что нужно думать об этих (наказаниях). Но чтобы подойти к этому вопросу надлежащим порядком, мне кажется, предварительно нужно сказать о воскресении, дабы нам знать, что именно получить: наказание, или покой, или блаженство. Об этом предмете обстоятельно мы разсуждали в других книгах, написанных нами о воскресении; там мы высказали свой взгляд на этот предмет. Но и теперь, ради последовательности разсуждения, кажется, не излишне повторить кое-что из того сочинения — особенно ввиду того, что некоторые, преимущественно еретики, соблазняются церковною верою, (думая) будто мы веруем в воскресение глупо и совершенно неразумно. Я думаю, что им должно ответить следующим образом. Если они сами исповедуют, что воскресение мертвых существует, то пусть ответят нам, что именно умерло? Не тело ли? Значит, для тела будет и воскресение. Затем, пусть они скажут, нужно ли нам пользоваться телами, или нет? Я думаю, они не могут отрицать, что тело воскреснет или что в воскресении мы будем пользоваться телами, так как апостол Павел говорит: «*Сеется тело душевное, восстает тело духовное*»[1]. Итак, что же? Если верно, что нам должно

[1] 1 Кор. 15, 44.

пользоваться телами и умершие тела, как проповедует (церковное учение), воскреснут (ибо воскресает в собственном смысле, говорят, только то, что умерло), то, без сомнения, эти тела воскреснут для того, чтобы мы снова облеклись в них чрез воскресение. Одно связано с другим: если тела воскресают, то воскресают, без сомнения, для того, чтобы служить нам одеждою; и если нам необходимо быть в телах (а это, конечно, необходимо), то мы должны находиться не в иных телах, но именно в наших. Если же истинно, что тела воскресают, и притом воскресают духовными, то, несомненно, они воскресают из мертвых, как говорится, оставив тление и отложив смертность; иначе, кажется, будет напрасным и излишним воскресать кому-нибудь из мертвых — затем, чтобы снова умереть. Особенно ясно можно понять это, если кто тщательно разсмотрит, каково то свойство душевного тела, которое, будучи посеяно в землю, подготовляет собою свойство тела духовного, потому что ведь самая сила и благодать воскресения из душевного тела производит тело духовное, изменяя его из (состояния) безчестия в (состояние) славы.

2. Так как еретики считают себя ученейшими и мудрейшими людьми, то мы спросим их, всякое ли тело имеет некоторую схему (schema), то есть образуется ли оно по какой-нибудь (определенной) форме? И если они, конечно, скажут, что существует какое-нибудь тело, которое образуется без всякой формы, то они окажутся самыми несведущими и глупыми из всех людей. В самом деле, это (учение) будет отрицать разве только человек, совершенно чуждый всякого образования. Если же они скажут — как это и следует (сказать), — что всякое тело образуется по некоторой определенной форме, то мы спросим их, могут ли они указать и описать нам форму духовного тела — а этого они, конечно, не будут в состоянии сделать никоим образом. Спросить их также и о различиях тех (людей), которые воскресают. Как покажут они истинность слов апостола, что «*ина ... плоть ... рыбам, ина же птицам, и телеса небесная, и телеса земная, но ина убо небесным слава, и ина земным. Ина слава солнцу, и ина ... луне, и ина ... звездам, звезда (бо) от звезды разнствует во славе. Такожде и воскресение мертвых*»[1]? Итак, соответственно этому сопоставлению

[1] 1 Кор. 15, 39–42.

(consequentiam) небесных тел (с земными), пусть они покажут нам различия славы тех, которые воскресают; и если они каким-либо образом постараются придумать какое-нибудь основание для различия небесных тел, то мы потребуем от них, чтобы они определили различия в воскресении также и по сравнению с телами земными. Что касается нас, то мы понимаем это так. Апостол, желая описать, каково различие имеющих воскреснуть во славе, то есть святых, употребил сравнение с небесными телами и сказал: «*Ина слава солнцу, ина слава луне, ина слава звездам*»; желая же научить о различиях тех, которые явятся к воскресению, не очистившись в этой жизни, то есть о различиях грешников, он берет в пример земные тела и говорит: «...ина плоть рыбам, ина птицам»; и действительно, со святыми достойным образом сравниваются тела небесные, а с грешниками — тела земные. — Вот что нужно сказать против тех, которые отрицают воскресение мертвых, то есть воскресение тел.

3. Теперь мы обращаем речь к некоторым из наших, которые или по скудости ума, или вследствие недостатка в толковании (Писания) утверждают самое грубое и низменное понятие о воскресении тела. Мы спрашиваем их, как понимают они то, что тело должно быть изменено благодатью воскресения и будет духовным; как понимают они, что (тело), сеемое в немощи, восстанет в силе, и каким образом сеемое в уничижении может восстать в славе и (сеемое) в тлении каким образом может прейти в (состояние) нетления? Конечно, если они верят апостолу, что тело, воскресши в славе, силе и нетлении, делается духовным, то, кажется, уже нелепо и противно мысли апостола говорить, что это тело снова будет подвержено страстям плоти и крови, так как апостол ясно говорит, что «*плоть и кровь Царствия Божия* не наследуют, *ниже тление нетления наследствует*»[1]. Как понимают они также слова апостола: «*...вси же изменимся?*»[2] Нужно ожидать, что это изменение, во всяком случае, (произойдет) соответственно такому порядку, какой указали мы выше; без сомнения, в этом изменении нам следует надеяться на нечто достойное Божественной благодати; оно произойдет — веруем мы — в таком

[1] 1 Кор. 15, 50.

[2] 1 Кор. 15, 51.

же порядке, в каком, по описанию апостола, «голому зерну пшеницы или иному от прочих, посеянному в землю, *Бог ... дает ... тело, якоже восхощет*»[1], лишь только это пшеничное зерно умрет. Таким же образом, нужно думать, и наши тела, как зерно, падают в землю. Но в них вложена сила (ratio) — та сила, которая содержит телесную субстанцию; эта именно сила, которая всегда сохраняется в телесной субстанции, по слову Божию, воздвигнет из земли, обновит и возстановит тела, хотя они умерли, разрушились и распались, — (возстановит) подобно тому, как сила (virtus), присущая пшеничному зерну, после разложения и смерти его, обновляет и возстановляет зерно в теле стебля и колоса. И, таким образом, тем, кто заслужит получить наследие Царства Небесного, эта сила, обновляющая тело, о какой мы сказали выше, из земного и душевного тела, по повелению Божию, возстановит тело духовное, способное обитать на небесах; тем же, кто заслужит преисподнюю, или отвержение, или даже бездну и мрак, будет дана слава и достоинство тела в соответствии с достоинством жизни и души каждого, причем даже у тех, которые должны быть осуждены на вечный огонь или мучения, воскресшее тело, вследствие самой перемены чрез воскресение, станет нетленным, так что не будет разрушаться и распадаться даже от мучений. Но если таково свойство того тела, которое воскреснет из мертвых, то посмотрим теперь, что означает угроза вечным огнем.

4. У пророка Исайи мы находим указание, что у каждого есть собственный огонь, которым он наказывается. Пророк говорит: «*Ходите светом огня вашего и пламенем, егоже разжегосте*»[2]. Этими словами указывается, по-видимому, то, что каждый грешник сам для себя зажигает пламя собственного огня, но не погружается в какой-то огонь, зажженный уже раньше (кем-то) другим или прежде него существовавший. Материей и пищей для этого огня служат наши грехи, которые апостол Павел называет деревом, травою и соломою[3]. Известно, что излишество пищи и неблагоприятное количество и качество ее производят лихорадки, и притом — лихорадки различного рода или продолжительности,

[1] См. 1 Кор. 15, 37–38.
[2] Ис. 50, 11.
[3] См. 1 Кор. 3, 12.

смотря по тому, в какой мере допущенное невоздержание подготовило материал и жар для лихорадки; это количество материи, собравшееся вследствие различной неумеренности, и служит причиной или более тяжкой, или более слабой болезни. Так, я думаю, и душа собирает в себе множество злых дел и обилие грехов; в надлежащее же время все это собрание зла воспламеняется для наказания и возгорается для мук. Тогда самый ум, или совесть, Божественною силою будет воспроизводить в памяти все, некоторые знаки или формы чего ум отпечатлел в себе при совершении грехов, — (будет воспроизводить) все, что сделал гнусного и постыдного или что совершил нечестивого и, таким образом, будет видеть пред своими глазами некоторую историю своих преступлений. Тогда сама совесть будет преследовать и бить себя своими собственными рожнами, и сама сделается своею обвинительницею и свидетельницею. По моему мнению, так понимал это и апостол Павел; он говорит: «*...между собою помыслом осуждающым или отвещающым; в день, егда судит Бог тайная человеком, по благовестию моему Иисусом Христом*»[1]. Из этих слов понятно, что орудия мучения образуются вокруг самой субстанции души, (именно) из гибельных греховных настроений[2].

5. Но чтобы понимание этого предмета не казалось тебе довольно трудным, можно усмотреть его (понимание) из тех расстройств (болезней) под влиянием страстей, которые обыкновенно случаются с душами, а именно, когда душа или сожигается пламенем любви или ревности, или когда изсушается огнем зависти, или возбуждается гневом, или снедается величайшим безумием или печалью. (Известно, что) некоторые (люди), чувствуя невыносимость этих чрезмерных страданий, нашли более сносным подвергнуться смерти, чем терпеть муки такого рода. Итак, разсмотри: для этих людей, которые подвержены этим

[1] Рим. 2, 15–16.

[2] Ср. письмо Иеронима к Авиту: «Огни геенские и муки, которыми Писание угрожает грешникам, Ориген полагает не в наказаниях, а в совести грешников. Силою могущества Бога пред нашими глазами появляется полное воспоминание о грехах, и, как бы из некоторых семян, посеянных в душе, восходит целая жатва пороков, и пред нашим взором рисуется полная картина всего того, что мы сделали в жизни постыдного или нечестивого, и ум, созерцая прежние похоти, казнится горением совести и пронзается стрелами раскаяния».

страданиям от пороков, о каких мы сказали выше, и (которые), находясь еще в этой жизни, не могли приобрести себе никакого исправления, но так и отошли из этого мира, — достаточно ли для них в качестве наказания того, что они мучаются этими самыми настроениями, остающимися в них, то есть настроениями гнева, или ярости, или безумия, или печали, смертоносный яд которых не был ослаблен в этой жизни никаким лекарством исправления? Или, может быть, эти настроения их изменятся, и они будут мучиться рожнами общего наказания? Но можно, думаю, представить и другой вид наказаний. Как члены тела, отделенные и оторванные от своих связей, производят — чувствуем мы — страшное и болезненное мучение, так и душа, когда окажется вне порядка и связи или вне той гармонии, в которой она сотворена Богом для добрых дел и плодотворного чувствования, будет чувствовать разлад с собою во всех своих разумных движениях, будет нести, нужно думать, наказание и муку (этого) разлада с собою и будет чувствовать возмездие за свое непостоянство и безпорядочность. Когда это разделение и разлад души испытан (ею) в огне — как мы его понимаем — то, без сомнения, (этим) полагается для нее основание более прочной связи и обновления.

6. Есть много и другого, что скрыто от нас и известно только Тому, Кто есть врач наших душ. Если для выздоровления тела от тех болезней, какие мы приобрели чрез пищу и питье, мы иногда считаем необходимым лечение при помощи более или менее сурового и жестокого средства, а иногда — если этого потребует качество болезни — нуждаемся в мучительном применении железа (rigore ferri) и в болезненном отсечении (членов), если же мера болезни превзойдет даже эти (средства), то до крайности развившуюся болезнь выжигает даже огонь, то, тем более, должно думать, и Бог, этот врач наш, желая истребить болезни наших душ, полученные ими вследствие различных грехов и преступлений, пользуется подобными же карательными средствами и, сверх того, даже прибегает к наказанию огнем для тех, кто потерял здоровье души. Образы таких наказаний находятся также и в Священном Писании. Так, во Второзаконии[1], слово Божие угро-

[1] Втор. 28.

жает грешникам, что они будут наказываемы лихорадками, ознобом, желтухой и будут мучиться судорогами глаз, сумасшествием, параличем, слепотою, слабостью почек. Если, таким образом, кто-нибудь на досуге соберет из всего Писания все указания на болезни, какие упоминаются при угрозах грешникам, с названиями телесных болезней, то найдет, что этими болезнями обозначаются образно или пороки, или наказания душ. Но что Бог поступает с (людьми), падшими и предавшимися грехам, так же, как врачи, дающие больным лекарства для того, чтобы лечением возстановить их здоровье, доказательством этого служит еще повеление пророку Иеремии предложить всем народам чашу ярости Божией, чтобы они выпили, обезумели и извергли[1]. Здесь же есть угроза, что если кто не захочет пить, то и не очистится. Отсюда, конечно, можно понять, что ярость наказания Божия служит средством для очищения душ. Наказание посредством огня тоже нужно понимать в смысле врачебного средства; об этом учит Исайя, который так говорит об Израиле: «*...отмыет Господь скверну ... дщерей сионских и кровь иерусалимску очистит от среды их духом суда и духом* огня [*зноя*]»[2]. О халдеях же он говорит так: «*...имаши углие огненное: сяди на них; сии будут тебе помощь*»[3]. И в другом месте говорит: «Освятит Господь в пылающем огне»[4]. Пророк же Малахия говорит: «*...сядет* (Господь), *разваряя и очищая ... и очистит сыны* Иуды (*Левиины*)...»[5].

7. В Евангелии сказано о недобрых распорядителях, что они должны быть разсечены, и часть их (будет) положена с неверными[6], — (то есть) та часть, которая как бы уже не есть их собственная, должна быть послана в другое место. Это (изречение), без сомнения, указывает особый род наказания тех, у которых, как мне кажется, согласно этому указанию, дух должен быть отделен от души. Если этот дух должно мыслить Божественным по природе, то есть Духом Святым, то это изречение мы будем по-

[1] См. Иер. 25, 15–16.
[2] Ис. 4, 4.
[3] Ис. 47, 14–15.
[4] См. Ис. 10, 17.
[5] Мал. 3, 3.
[6] См. Лк. 12, 14.

нимать в отношении к дару Святаго Духа, а именно: если кому-нибудь или чрез крещение, или по благодати Духа дано слово премудрости, или слово знания, или (слово) какого-нибудь другого дара и (этот дар) не был употреблен надлежащим образом, то есть или был зарыт в землю, или завязан в платок, то, конечно, дар Духа отнимется от души, остальная же часть, то есть субстанция души, отрешенная и отделенная от Святаго Духа, чрез соединение с которым она должна была стать единым духом с Господом, будет положена с неверными. Если же понимать это (изречение) не о Духе Божием, но о природе самой души, тогда лучшею частью ее нужно будет назвать ту, которая сотворена по образу и подобию Божию, другою же частью — ту, которая приобретена впоследствии чрез падение свободной воли, вопреки первосозданной чистой природе; эта именно часть, как дружественная и любезная материи, наказывается участью неверных. Но можно указать еще и третье понимание этого (изречения) о разделении. При каждом из верных, хотя бы он был самым малым (членом) в Церкви, присутствует, говорят, ангел, который, по уверению Спасителя, всегда видит Лице Бога Отца[1], и, конечно, этот ангел был един с тем, кому он служил; но если человек, вследствие непокорности, делается недостойным, то ангел Божий, говорят, отнимается от него, и тогда часть его, то есть часть человеческой природы, отделенная от части Божией, будет с неверными, так как она не сохранила неизменно увещаний ангела, приставленного к ней Богом.

8. Так же и под внешним мраком, как я думаю, нужно разуметь не столько какой-то темный воздух без всякого света, сколько тьму глубокого неведения, в которую будут ввергнуты лишившие себя всякого света познания. Должно также разсмотреть, нельзя ли объяснить это изречение (о внешней тьме) следующим образом. Как святые чрез воскресение получат свои тела, в которых они свято и чисто жили в обителях этой жизни светлыми и прославленными, так, может быть, и все нечестивые, в этой жизни возлюбившие тьму заблуждений и ночь неведения, после воскресения будут облечены в темные и черные тела, дабы тот самый мрак невежества, который в этом мире владел внутренними

[1] См. Мф. 18, 10–11.

их мыслями, в будущем мире проявлялся и во внешней одежде тела[1]. Подобным же образом нужно думать так же и о темнице. Но в настоящем месте довольно того, что сказано теперь, по возможности кратко, для сохранения порядка речи.

Примечания

1) Глава десятая, § 1. «Еретики соблазняются церковною верою, думая, что мы веруем в воскресение глупо и совершенно неразумно...» «Они сами исповедуют, что воскресение мертвых существует...» Иероним, излагая (в письме к Паммахию) учение Оригена о воскресении, говорит, что это учение направлено, между прочим, против некоторых еретиков, которые отрицали воскресение плоти и тела и приписывали спасение только душе; таковы Маркион, Апеллес, Валентин, Манес. Действительно, гностики отрицали воскресение тела (Ириней, Против ересей, 1, 22, 1; 1, 7, 1, 5; 1, 27, 3; 1, 30, 4. Епифаний, Против ересей, 42, 3), воскресением же называли просвещение души истинным знанием (Tertull. De resurrect. carnis c. 19. Срвн. 2 Тим. 2, 17).

2) Глава десятая, § 1. «Мы должны находиться не в иных телах, но именно в наших». Срвн. в письме Иеронима к Паммахию: «...Мы исповедуем воскресение тех тел, какие были положены в гробах и распались в прах; для Павла воскреснет тело Павла, для Петра — тело Петра, и для каждого человека — его тело. Непозволительно, чтобы души в одних телах грешили, а в других мучались, и несправедливо, чтобы одни тела проливали кровь за Христа, а другие — получали венец».

3) Глава десятая, § § 1, 2 и 3, срвн. 3, 6, 4–6. Воскресшие тела будут нетленны, безсмертны, духовны, славны. Срвн. письмо Иеронима к Паммахию и Contra Cels. 5, 19; 4, 57.

4) Глава десятая, § § 1–2. Конец первого (от слов: «особенно ясно можно понять это») и начало второго параграфа искажены Руфином. Здесь упоминается какое-то «свойство» тела (§ 1), потом говорится, что всякое тело образуется по какой-нибудь

[1] «Разве только тьмою и мраком следует называть это грубое и земное тело, чрез которое по совершении этого мира, когда ему будет необходимо перейти в иной мир, этот последний получит начала рождения» — письмо Иеронима к Авиту.

определенной форме (§ 2). Но какое именно свойство нужно разуметь в этом случае, и к чему, с какою целью сказано здесь о форме тела, этого совсем нельзя понять из руфинова перевода. Очевидно, Руфин пропустил все, что относилось к раскрытию этих понятий. Этот пропуск можно возстановить по толкованию Оригена на первый псалом[1]. «Всякое тело, поддерживаемое природою, (говорится в этом толковании), которая для питания вводит в оное нечто отвне и вместо введенного выделяет иное, никогда не остается одинаковым в материальном отношении. Поэтому тело недурно названо рекою, так как при тщательном разсмотрении, может быть, даже в продолжении двух дней первоначальное вещество не остается тем же в нашем теле. Но, например, Павел или Петр всегда один не по душе только, но у них остается тот же самый вид, характеризующий тело, хотя естество тела их и изменяется; равным образом, одними и теми же остаются формы, представляющие телесную качественность Петра и Павла. Вследствие этих качеств от детства остаются на теле рубцы и другие знаки, например, веснушки и иное, подобное этому. Эта форма, по которой отличаются друг от друга Павел и Петр, есть телесная, и она во время воскресения опять будет окружать душу, пременившись в лучшую и будучи образована совершенно уже не по-прежнему. И как форма остается от младенчества до старости, хотя черты получают, по-видимому, большее изменение, так и относительно теперешнего вида тела должно думать, что он одинаков с будущим, хотя и будет тогда большое изменение к лучшему... Тем, которые имеют наследовать Царствие Небесное и будут в различных местах, необходимо иметь тела духовные, не такие, впрочем, чтобы вид прежнего тела уничтожился, но чтобы последовало изменение его в более славный вид, подобно тому, как вид Иисуса, Моисея или Илии не сделался во время Преображения иным сравнительно с тем, каким он был... Первоначальное вещество тела не будет в то время таким же, так как разум показывает, что и теперь — даже в продолжение двух дней — не может оставаться одинаковым прежнее вещество тела... Мы имеем сложить с себя земное качество, тогда как вид

[1] См. у Епифания, Против ересей, ер. 64, гл. 14–15 (твор. в русск. перев. Т. 3. С. 99–100).

тела сохранится во время воскресения... Может быть, святого человека, охраняемого Богом, создавшим некогда плоть, будет окружать уже не плоть, но что некогда отпечатлевалось во плоти, то будет отпечатлено в теле духовном» (то есть вместо плоти будет духовное тело, но в этом теле будет отпечатлеваться та же форма, какая отпечатлевалась во плоти). Можно думать, что те же мысли о *форме* тела содержались и в сочинении «*О началах*». Что же касается *свойства* тела, то, вероятно, Ориген разумел под этим свойством именно то, что тело постоянно изменяет свой состав при постоянном сохранении своей формы или вида; в первом параграфе это свойство было только указано, во втором — о нем говорилось подробно. — Связь мыслей в разсмотренном месте можно возстановить в таком виде. Наши тела — те, какими мы пользуемся в настоящей жизни, — воскреснут, оставив тление и отложив смертность (положение оригеновой доктрины). Но может ли произойти в них такая перемена, может ли земное тело превратиться в нетленное и безсмертное, оставаясь все тем же телом (предполагаемое возражение со стороны еретиков, отрицателей воскресения)? Да, может. Чтобы убедиться в этом, следует обратить внимание на одно свойство тела. Это свойство состоит в том, что тело постоянно изменяет свой состав и, тем не менее, постоянно остается одним и тем же телом, сохраняя свою определенную, ему только свойственную форму. Это явление, которого не станет оспаривать никакой умный образованный человек, показывает, что тело может подвергаться разным переменам, может изменять свои свойства и качества и все-таки оставаться самим собою. Следовательно, изменение тела душевного, земного в небесное и духовное возможно; только тождество воскресшего тела с настоящим должно полагать не в составе, а в форме или виде того и другого. (Дальше Ориген доказывает, что воскресшие тела будут различны у разных людей). — В третьей книге (глава 6, § 6) учение о тождестве воскресшего тела с настоящим дополняется еще таким положением: тело воскресшее будет тождественно с земным, потому что оно будет состоять из тех же четырех элементов, из каких слагается материя, лежащая в основе настоящих тел. В этом смысле, по Оригену, и состав воскресших тел будет одинаков с составом тел земных.

5) Глава десятая, § 3. «Некоторые из наших утверждают самое грубое и низменное понятие о воскресении тела...» Срвн. 2, 11, 2; in Matth. 17, 33; in Psalm. 1 (у Епифания, Против ересей, 64, 12–13); письмо Иеронима к Паммахию.

6) Глава десятая, § 3. Учение о силе, присущей телам (ratio; λόγος σπερματικός), повторяется C. Cels. 5, 18–19, 22–23; особенно 7, 32; 4, 57; срвн. письмо Иеронима к Паммахию (здесь эта сила называется еще ἐντεριώνη).

7) Глава десятая, § 8. По руфинову переводу, под мраком Ориген разумеет тела грешников, по иеронимову же фрагменту — грубое земное тело. Вероятно, в подлиннике были изложены оба эти мнения, на это указывают начальные слова фрагмента: «Разве только...» Очевидно, то мнение, какое приводит Иероним, в подлиннике *следовало* за каким-то другим мнением.

Глава одиннадцатая

ОБ ОБЕТОВАНИЯХ

1. Теперь разсмотрим кратко, что нужно думать также об обетованиях. — Известно, что никакое животное не может оставаться совершенно праздным и неподвижным, но жаждет всевозможных движений, постоянной деятельности и какого-нибудь хотения. Я думаю, ясно, что такая природа присуща всем живым существам. Тем более необходимо всегда быть в движении и что-нибудь делать разумному животному, то есть человеческой природе. Так, если человек не сознает себя (immemor sui) и не знает, что ему прилично, то, конечно, все его внимание направляется на телесные потребности, и он, во всех своих движениях, бывает занят своими похотями и телесными пожеланиями. Если же человек таков, что старается заботиться или наблюдать за каким-нибудь общественным делом, то он употребляет свои силы или на попечение о государстве, или на повиновение начальству, или на что-нибудь такое, что во всяком случае может оказаться по-

лезным обществу. А если человек понимает что-нибудь лучшее сравнительно с тем, чем представляются телесные (существа), и занимается мудростью и знанием, то, без сомнения, он обратил свое прилежание на занятия такого рода, чтобы изследовать истину и познать причины и основу вещей. Таким образом, в этой жизни один считает высшим благом телесное удовольствие, другой — заботу о делах общественных, иной же — занятие науками и познанием. Итак, изследуем, не такой же ли порядок или состояние жизни будет для нас (и) в той жизни, которая есть (жизнь) истинная, которая, как говорится (в Писании), сокрыта со Христом в Боге[1] — то есть в жизни вечной?

2. Некоторые, отвергая всякий труд уразумения (Писания), следуя (только) как бы поверхности буквы закона, угождая больше своему удовольствию и похоти и, будучи учениками одной только буквы, думают, что обетования, как нужно ожидать, будут состоять в телесном наслаждении и роскоши; и поэтому-то, главным образом, не следуя учению апостола Павла о воскресении духовного тела[2], после воскресения они желают таких тел, которые никогда не были бы лишены способности есть, пить и делать все, что свойственно плоти и крови. К этому они вполне последовательно прибавляют, что после воскресения будут и мрак, и даже рождение детей. Они воображают себе, что земной город Иерусалим тогда будет возстановлен, и в основание его будут положены драгоценные камни, стены будут возведены из камня яшмы, укрепления же из камня кристалла, что будет также устроена ограда из камней избранных и разнообразных, то есть из яшмы и сапфира, халкидона и смарагда, сардия и оникса, хризолита и хризопраста, гиацинта и аметиста. Они даже думают, что для служения их удовольствиям им будут даны иноплеменники, которые будут у них пахарями, строителями стен и которые возстановят разрушенный и падший их город. Они думают, что они получат имения народов для своего употребления и будут владеть богатствами их, так что даже верблюды мадиамские и кидарские придут и принесут им золото, фимиам и драгоценные камни. И это они стараются подтвердить авторитетом пророче-

[1] См. Кол. 3, 3.

[2] См. 1 Кор. 15, 44.

ским, именно обетованиями, написанными об Иерусалиме, в которых, например, говорится, что служащие Господу будут есть и пить, грешники же будут голодать и жаждать, — что праведники будут веселиться, а грешников будет мучить скорбь. Из Нового завета они также приводят слова Спасителя, содержащие обетование ученикам о наслаждении вином: «*...не имам пити отныне от сего плода лознаго, до дне того, егда е пию с вами ново во Царствии Отца Моего*»[1]. Прибавляют еще и то, что Спаситель называет блаженными тех, кто алчет и жаждет ныне, обещая им, что они насытятся[2], и приводят много других свидетельств из Писания, не зная, что их нужно понимать образно. Далее, они думают, что по образцу этой жизни, соответственно расположению достоинств или чинов, или преимуществам власти в этом мире, они будут тогда царями и князьями, подобно настоящим земным (царям и князьям), — думают на том основании, что в Евангелии сказано: «*И ты буди над пятию градов*»[3]. Кратко сказать, они хотят того, чтобы в ожидаемой будущей жизни все было совершенно подобно жизни настоящей, то есть чтобы снова было то, что есть. Так думают те, которые, хотя и веруют во Христа, но понимают Божественные Писания по-иудейски и в этих (обетованиях) не находят ничего, достойного обетований Божественных.

3. Но те, которые умозрение Писаний понимают по разуму апостолов, те, конечно, надеются, что святые будут есть, но — хлеб жизни, питающий душу пищею истины и премудрости, — (хлеб жизни), который просветит ум и напоит его из чаши Божественной Премудрости, как говорит Божественное Писание: «*Премудрость ... уготова свою трапезу...* (*закла своя жертвенная и раствори в чаши своей вино*)», и громким голосом зовет: «Обратитесь ко Мне, ешьте хлебы, которые Я приготовила для вас, *и пийте вино, еже растворих вам*»[4]. Напитанный этою пищею Премудрости, ум будет достигать чистоты и совершенства, с какими человек был создан сначала, и будет возстановлять в себе образ и подобие Божие. И хотя кто-нибудь выйдет из этой жизни очень мало наученным, но однако понесет с собою похвальные дела —

[1] Мф. 26, 29.
[2] Мф. 5, 6.
[3] Лк. 19, 19.
[4] Притч. 9, 1–5.

он может быть наставлен в том небесном Иерусалиме, городе святых, то есть может быть научен и образован и может сделаться камнем живым, камнем драгоценным и избранным за то, что мужественно и с постоянством перенес испытания жизни и подвиги благочестия. И там он вполне истинно и ясно познает смысл слов, возвещенных здесь, что «*не о хлебе единем жив ... человек, но о всяком словеси, исходящем из уст Божиих*»[1]. Под князьями же и правителями нужно разуметь тех, которые управляют низшими, руководят и наставляют их Божественному.

4. Но людям, надеющимся на те (чувственные обетования), все-таки кажется, что эти (духовные обетования) навязывают умам менее достойное желание, ввиду этого, — хотя желание этих духовных благ естественно и прирождено душе, — однако, мы немного повторим и (еще) изследуем (этот вопрос), чтобы таким образом, в форме последовательного умозрения, изобразить, так сказать, самые виды хлеба жизни и качество того вина, а также свойство начальств. В искусствах, обыкновенно выполняемых рукою, мысль о том, что, как и для какого употребления делается, находится в уме, а работа выполняется при помощи рук. Так же должно думать и о делах Божиих, какие совершены Богом: смысл и понимание того, что, как мы видим, сотворено Им, остается в них в тайне. Равным образом, когда наш взор увидит произведение художника и заметит что-нибудь, сделанное особенно искусно, то душа тотчас же жаждет узнать, как, каким образом и для какого употребления это сделано. Но гораздо и несравненно более душа пылает невыразимой жаждой познать смысл того, что, как мы видим, сотворено Богом. И мы верим, что это желание, эта любовь, без сомнения, вложены в нас Богом. И как глаз по природе ищет света и зрения, как тело наше по природе чувствует потребность в пище и питье, так и наш ум имеет естественное и природное стремление постигнуть истину о Боге и познать причины вещей. Но это стремление мы получили от Бога не для того, чтобы оно никогда не должно было и не могло найти себе удовлетворения, в противном случае, то есть если (ум) никогда не достигает осуществления (своего) желания,

[1] Втор. 8, 3.

нужно будет думать, что Творец-Бог напрасно вложил в наш ум любовь к истине. Поэтому люди, которые в этой жизни с величайшим старанием предались благочестивым и религиозным занятиям, получают, правда, только немногое из многочисленных и безмерных сокровищ Божественного знания, однако приносят себе большую пользу уже тем самым, что занимают свои души и ум этими (предметами) и развивают в себе это желание — получают большую пользу от того, что развивают в своих душах ревность и любовь к исследованию истины и более или менее подготовляют свои души к усвоению будущего учения. Подобным образом, кто хочет нарисовать картину, тот предварительно слегка намечает тонким стилем линии будущего изображения и наперед делает знаки для лиц, которые нужно будет нанести (на картину), и это предварительное изображение, нанесенное в виде легкого очерка, без сомнения, оказывается уже более или менее подготовленным к восприятию настоящих красок. Точно так же и на скрижалях нашего сердца начертывается легкое изображение и предварительный рисунок стилем Господа нашего Иисуса Христа. Поэтому-то, может быть, и говорится что «всякому *имущему ... дано будет и преизбудет*»[1]. Отсюда видно, что тем, кто имеет в этой жизни некоторое предначертание истины и знания, в будущей жизни должна быть придана красота законченного изображения.

5. По моему мнению, на такое именно желание свое указывал тот, кто говорил: «*Обдержим же есмь от обою, желание имый разрешитися и со Христом быти, много паче лучше*»[2]. Он знал, что, возвратившись ко Христу, он ясно узнает смысл всего, что делается на земле, — узнает о человеке, и о душе человека, и об уме, узнает, что такое дух, действующий в каждом из них, а также, что такое жизненный дух и что такое благодать Святаго Духа, даваемая верным. Потом он узнает, что такое Израиль, каково различие народов, что означают двенадцать колен израильских и что означает каждый отдельный народ в разных своих коленах. Потом он поймет еще значение жертв и левитов и смысл различных священных установлений, равным образом, узнает, чей образ

[1] Мф. 25, 29 и Лк. 19, 26.

[2] Флп. 1, 23.

был в Моисее, и каково истинное значение пред Богом юбилеев и субботних годов, а также увидит значение торжественных и праздничных дней и усмотрит причины всех жертв и очищений; он также узнает, каково значение очищения от проказы, и каковы разные виды проказы, и что означает очищение страдающих истечением семени. Он узнает также, что такое добрые силы, сколько их и каковы они, а, равным образом, каковы силы противные, и какова у тех — любовь к людям, а у этих — упорная зависть. Он узнает, какова сущность (ratio) душ, каково различие животных, и живущих в водах, и птиц, и зверей, и что означает разделение каждого рода на столь многие виды, узнает, какое намерение было при этом у Творца и какая мысль Его Премудрости скрывается во всем этом. Он узнает еще и то, почему некоторыми корнями или травами привлекаются некоторые силы, другими же корнями или травами, напротив, прогоняются; он узнает также, какова природа падших ангелов и какова причина того, что они могут прельщать и вводить в заблуждение и соблазн тех, кто не боролся против них с полною верою. Он изучит также Суд Божественного Промысла о каждом отдельном существе, (именно он поймет), что происходящее с людьми происходит не случайно или нечаянно, но по некоторой причине, столь основательной и возвышенной, что даже число волос не только святых, но, может быть, и всех людей зависит от нее, — и этот Промысл простирается даже на воробьев, которые продаются по динарию за пару и которых можно понимать как угодно — или духовно, или буквально. Вообще теперь мы еще только ищем, тогда же ясно увидим. На основании всего этого должно думать, что, между прочим, пройдет немало времени до тех пор, пока достойным и заслужившим не будет показано, после отшествия их из жизни, значение даже только земных вещей, чтобы они могли насладиться неизреченною радостью чрез познание всего этого и под влиянием благодати полного знания. Далее он узнает, действительно ли тот воздух, который находится между небом и землею, не без живых существ, и притом разумных существ, как и апостол сказал: «*В нихже иногда ходисте, по веку мира сего, по князю власти воздушныя, духа, иже ныне действует в сынех противления*»[1], и еще говорит: «*...мы...*

---

[1] Еф. 2, 2.

восхищени будем на облацех, в сретение Господне на воздусе, и тако всегда с Господем будем»[1].

6. Итак, нужно думать, что святые останутся там до тех пор, пока не усвоят себе двоякого познания о способе управления тем, что делается в воздухе. Я сказал: двоякое познание; это означает следующее. Пока мы находились на земле, мы видели, например, животных или деревья и наблюдали различия их, а также весьма большое различие между людьми; однако, видя это (различие), мы не понимали основания всего этого; видимое нами разнообразие побуждало нас только исследовать и доискиваться, почему все это сотворено различным или различно управляется. Но раз на земле зародилась в нас ревность и любовь к познанию такого рода — после смерти нам будет дано уже (самое) познание и понимание этого (разнообразия), — если только (вообще) из желания может происходить (самое) дело. Итак, когда мы вполне постигнем основание этого (разнообразия), тогда мы и будем иметь двоякое познание о том, что мы видим на земле. О воздушном месте должно сказать еще и следующее. Я думаю, что святые, вышедши из этой жизни, будут пребывать в некотором месте, находящемся на земле, том месте, которое Божественное Писание называет раем; это место будет как бы некоторым местом учения, так сказать, аудиторией или школой душ, где души будут научаться о всем том, что они видели на земле, а также будут получать некоторые указания о последующем и будущем подобно тому, как и находясь в этой жизни они воспринимали отчасти некоторые откровения о будущем, хотя как бы чрез зеркало и в форме загадок, — о том будущем, которое с полною ясностью открывается в своем месте и в свое время. Кто чист сердцем и непорочен умом и имеет более или менее развитой ум, тот, сравнительно быстро подвигаясь вперед, скоро дойдет до воздушного места и, так сказать, чрез обители различных мест достигнет Царства Небесного. Что касается обителей, то греки, как известно, назвали их сферами, то есть шарами, а Божественное Писание называет их небесами. В каждом из этих (небес) святой, во-первых, увидит то, что делается там, и, во-вторых, еще узнает основание, почему это так делается. И, таким обра-

[1] 1 Фес. 4, 17.

зом, он по порядку будет проходить небеса, следуя за прошедшим небеса Иисусом, Сыном Божиим, Который говорит: «*...хощу, да идеже есмь Аз, и тии будут со Мною*»[1]. Он указывает и на эти различия мест, когда говорит: «*В дому Отца Моего обители многи суть*»[2]. Сам же Он находится везде и проникает (percurrit) все; и мы уже не должны представлять Его в том уничижении, какое Он принял вместе с нами ради нас, то есть в той ограниченности, которую Он имел в нашем теле на земле, находясь среди людей, — не должны думать, будто Он заключен в каком-нибудь одном месте.

7. Итак, когда святые достигнут, например, небесных мест, тогда они уразумеют сущность (ratio) каждого светила и узнают, одушевлены ли они, и что они такое. Там они поймут также и другие основания дел Божиих, которые откроет им Сам Бог. Как бы детям, Он будет показывать (им) причины вещей и силу Своего творения, и Он научит их, почему такая-то звезда поставлена в таком-то месте неба, и почему она отделяется от другой звезды известным пространством, и что было бы, если бы, например, она была ближе (к этой другой звезде), и что случилось бы, если бы она находилась дальше от нее, или почему вселенная не осталась бы такою же, но все получило бы несколько иную форму, если бы одна звезда была больше другой? Прошедши, таким образом, все, что касается познания светил и их обращений, совершающихся на небе, святые перейдут к тому, чего мы не видим, или к тому, что теперь известно нам только по имени, и к невидимому. Апостол Павел учит, что существа этого рода многочисленны[3], но каковы они и какое имеют различие, об этом мы не можем составить никакого сколько-нибудь разумного предположения[4]. Таким образом, разумное существо будет постепенно возрастать — не так, как оно возрастало в этой жизни, во плоти, или в теле, и в душе, но (так, что) совершенный ум с обогащен-

---

[1] Ин. 17, 24.

[2] Ин. 14, 2.

[3] См. Еф. 1, 21.

[4] «И когда мы усовершенствуемся настолько, что уже не будем плотью или телами, может быть, не будем даже и душами, но станем умом и чувством, (постоянно) идущим к совершенству и не омрачаемым никаким облаком треволнений, тогда мы будем созерцать разумные и духовные субстанции лицом к лицу» — см. письмо Иеронима к Авиту.

ною мыслью и чувством будет приближаться к совершенному знанию, при этом ум уже не будет испытывать препятствий со стороны этих телесных чувств, но, обогащенный умственными приращениями, всегда будет созерцать причины вещей с полною ясностью и, так сказать, лицом к лицу. Тогда он будет обладать, во-первых, тем совершенством, благодаря которому он достиг этого состояния, и, во-вторых, тем, в котором пребывает; пищею же, которою он будет питаться, ему будет служить созерцание и познание вещей и уразумение их причин. Известно, что в этой жизни наши тела сначала возрастают телесно в то самое, что мы представляем собою (впоследствии), причем, в первом возрасте достаточное количество пищи доставляет нам приращение, а после того, как высота роста достигнет своей меры, мы употребляем пищу уже не для того, чтобы расти, но чтобы жить и сохранять жизнь посредством питания. Точно так же, по моему мнению, и ум, даже достигши совершенства, все-таки питается и пользуется свойственною (ему) и соответствующею пищею без всякого недостатка или излишества. Но, во всяком случае, эта пища, нужно думать, есть ничто иное, как созерцание и познание Бога, и она имеет меры, свойственные ей и соответствующие созданной и сотворенной природе, и каждому, кто начинает видеть Бога, то есть познавать (Его) чистым сердцем, следует наблюдать эти меры.

КНИГА ТРЕТЬЯ

Предисловие Руфина

Читатель! Помяни меня в святых своих молитвах, дабы и мы удостоились сделаться ревнителями Духа. — Две предшествующие книги Περὶ ἀρχῶν я перевел во дни четыредесятницы, так как ты не только настаивал, но даже принуждал (меня) к этому. Но в те дни и ты, благочестивый брат Макарий, жил близко ко мне и имел больше досуга, и я работал больше. Эти же две последние книги мы переводили медленнее потому, что ты, находясь в отдаленной окраине города, реже побуждал нас. — В первом предисловии, если ты помнишь, я предупредил, что некоторые будут негодовать, если не будут слышать с нашей стороны порицаний Оригену. Думаю, ты скоро убедился, что это так и случилось. Если же таким образом демоны, возбуждающие языки человеческие к злословию, столь сильно воспламенились от того произведения, в котором (Ориген) еще не вполне обнажил их тайны, то что, по твоему мнению, произойдет от этого сочинения, в котором он откроет все темные и скрытые пути их, какими они вкрадываются в человеческие сердца и совращают нетвердые и слабые души? Ты скоро увидишь, что все приходят в смятение, поднимаются распри, по всему городу раздаются крики, призывается осуждение на того, кто светом евангельского светильника старался разогнать диавольский мрак неведения. Впрочем, кто желает упражняться в божественной науке и следовать здравому правилу католической веры, тот мало внимания обратит на это. При этом считаю необходимым предупредить, что как мы сделали в предыдущих книгах, так наблюдали и в этих — не переводить того, что оказывалось противоречащим другим его мнениям и нашей вере; такие места, как вставленные другими и испорченные, я пропускал. Если же Ориген сказал что-нибудь, по-видимому, новое о разумных тварях ради познания и упражнения, так как не в этом (учении) заключается сущность (summa) веры, то такие места я не пропускал ни в этих, ни в предыдущих книгах ввиду того, что против некоторых ересей нам необходимо отвечать, может быть, именно таким порядком; только если он хотел повторить где-нибудь в последних книгах то, что было сказано в первых, и еще кое-что, ради краткости я

счел удобным выбросить из этих книг. Впрочем, если кто будет читать эту книгу ради преуспеяния, а не для порицания, то лучше сделает, если обратится за объяснениями к более опытным людям. Ведь это нелепо, что даже вымышленные стихотворения поэтов и смешные басни комедий изъясняются грамматиками, — между тем, иной человек считает себя способным уяснить себе без помощи учителя и толкователя учение о Боге, или о небесных силах, или о всей вселенной, словом, все то, что обличает всякое лукавое заблуждение как языческих философов, так и еретиков. Так именно и бывает, что трудные и темные вещи люди скорее желают осудить, по безрассудству и невежеству, чем прилежно и тщательно изучить.

Глава первая[1]

О СВОБОДЕ ВОЛИ. РАЗРЕШЕНИЕ И ОБЪЯСНЕНИЕ ИЗРЕЧЕНИЙ ПИСАНИЯ, ПО-ВИДИМОМУ, ОТВЕРГАЮЩИХ ЕЕ

1. В церковной проповеди содержится учение о праведном суде Божием; это учение призывает слушателей, убежденных в его истинности, к доброй жизни и всевозможному уклонению от греха, — конечно, предполагая с их стороны убеждение, что достойное похвалы и порицания находится в их власти. Поэтому мы должны особо изложить краткое учение также и о свободе воли, так как это — вопрос в высшей степени необходимый.

1. Вот что, по нашему верованию, должно думать о Божественных обетованиях, когда мы устремляем свою мысль к созерцанию того вечного и безконечного века и созерцаем неизреченное веселье и блаженство его. Но в церковной проповеди находится также учение о будущем праведном суде Божием; вера же в суд призывает и убеждает людей к доброй и прекрасной жизни и ко всяческому избежанию греха, а этим, без сомнения, указывается, что похвальная или

[1] Первый столбец (для всей первой главы) представляет перевод с греческого текста Филокалий, а второй столбец — с латинского перевода Руфина.

Но чтобы знать, что такое свобода воли, нам нужно раскрыть понятие о ней; тогда после точного уяснения этого понятия определится и предмет исследования.

преступная жизнь находится в нашей власти. По этой причине я считаю необходимым изложить краткое учение также и о свободе нашей воли, чтобы многие уже не обсуждали этот вопрос недостойным образом.

Но чтобы легче узнать, что такое свобода воли, мы изследуем, что такое сама воля по своей природе.

2. Из движущихся предметов некоторые имеют причину движения в себе самих, другие же получают движение только извне. Только извне получают движение предметы неживые (τὰ φορητά), каковы: бревна, и камни, и вся материя, обладающая только связью своих частей (ἡ ὑπὸ ἕξεως μόνης συνεχομένη ὕλη). (Теперь мы должны оставить в стороне разсуждение о том мнении, по которому течение тел есть движение, потому что это разсуждение не относится к делу). В себе сами имеют причину движения животные и растения, и вообще все, что имеет природу и душу (ὑπὸ φύσεως καὶ ψυχῆς συνέχεται); сюда, говорят, относятся и металлы. Кроме того, самоподвижен и огонь, а может быть, и источники. Из предметов, имеющих причину движения в себе самих, одни, говорят, движутся из (ἐξ) себя самих, другие же — от (ἀφ') себя самих.

2. Из всех движущихся предметов одни имеют причины своих движений в самих себе, другие получают (движение) извне. Так, только извне получают движение все предметы безжизненные (sine vita), например, камни, бревна и все другие подобные предметы, имеющие только свою особую материальную или телесную форму. (Теперь, конечно, нужно оставить в стороне мнение, которое считает (движением) даже то движение, какое бывает при разрушении тел вследствие какой-нибудь порчи, потому что это совсем не относится к делу). Другие предметы имеют причину движения в самих себе, например, животные, деревья и все предметы, обладающие природной жизнью или душою. Некоторые причисляют сюда и жилы металлов. Нужно думать, что собственным движением обладает и огонь, а может быть, также и

Из себя движутся неодушевленные предметы, от себя же — одушевленные. Одушевленные предметы двигаются от себя, потому что им присуще воображение (φαντασία), вызывающее стремление. И опять, некоторым животным присущи представления (φαντασία), вызывающие стремление, причем способность воображения направляет стремление строго определенным образом. Так пауку присуще представление (φαντασία) о ткании (паутины), и это представление сопровождается (у него) стремлением ткать (паутину), потому что способность воображения необходимым образом побуждает его к этому. Но, кроме способности воображения, у животного, наверное, нет ничего другого, даже у пчелы при строении восковых сотов.

источники вод. Из этих предметов, имеющих причину своих движений в самих себе, некоторые, говорят, движутся из (ex) себя, а некоторые — от (a se) себя; их разделяют так: из себя двигаются предметы живые, но однако не одушевленные, от себя же двигаются предметы одушевленные, так как им присуще воображение, то есть некоторое желание и побуждение, — которое и вызывает их двигаться или стремиться к чему-нибудь. В некоторых же животных есть такое воображение, то есть желание или чувство, которое направляет и побуждает их некоторым природным побуждением (instinctu) к упорядоченным и стройным движениям. Так, мы видим, работают пауки, воображение которых, то есть некоторое расположение и склонность к тканию (паутины), побуждает их к самому правильному выполнению ткацкой работы, причем такое стремление, без сомнения, вызывается некоторым природным влечением. Но, кроме природной склонности ткать, это животное, как оказывается, не имеет никакого другого чувства, подобно тому, как и пчелы имеют только склонность строить соты и собирать, как говорят, воздушный мед.

3. Но разумное животное, кроме способности воображения, имеет еще разум (λόγον), обсуждающий представления

3. Но разумное животное, имея в себе и эти природные влечения, имеет еще, преимущественно пред прочими жи-

(φαντασίας) и некоторые (из этих представлений) отвергающий, другие же — принимающий, чтобы животное действовало сообразно с ними. В природе же разума есть способность к созерцанию доброго и постыдного — та способность, следуя которой, мы усматриваем доброе и дурное и избираем доброе, злого же избегаем; поэтому, когда мы отдаемся доброделанию, мы бываем достойны похвалы, в противном же случае бываем достойны порицания. Нельзя при этом не заметить, что высшая природа, упорядоченная во всех отношениях, есть, пожалуй, и у животных то в большей, то в меньшей степени, так что действия охотничьих собак и военных лошадей приближаются, если можно так выразиться, к действиям разумным. Таким образом, получить извне какое-нибудь воздействие, вызывающее в нас то или другое представление, — это, по общему признанию, не подлежит нашей власти. Но решение так или иначе воспользоваться случившимся есть уже дело не кого-либо иного, как присущего нам разума, который при внешних воздействиях или побуждает нас (следовать) стремлениям, либо отвергать их.

вотными, силу разума, при помощи которой может обсуждать и распознавать природные влечения и одни (из них) не одобрять и отвергать, другие же — одобрять и принимать. Посредством суда этого именно разума человек и может управлять (своими) влечениями и направлять их к похвальной жизни. Но так как природа этого разума, присущего человеку, имеет в себе силу различать добро и зло и при этом различении разуму присуща способность избирать то, что он одобрил, то отсюда следует, что, избирая доброе, (человек) по справедливости признается достойным похвалы, а следуя постыдному и злому, — достойным наказания. Ни в каком случае нам не должно скрывать и того обстоятельства, что у некоторых безсловесных животных, например, у чутких собак и военных лошадей, замечается особенная упорядоченность движений сравнительно с другими животными, так что некоторым кажется, что ими движет как бы какое-то разумное чувство. Но нужно думать, что это совершается не столько при помощи разума, сколько под влиянием некоторого побуждения и естествен-

лениям, призывающим нас к прекрасному и должному, или отклоняет к противному.

ного влечения, которым (эти животные) одарены в высшей степени именно для таких действий. Но мы начали говорить о разумном животном. Итак, нам, людям, может попадаться или встречаться извне для слуха ли, или для зрения, или для других чувств многое такое, что побуждает и влечет нас или к добрым, или к противоположным движениям. Так как (все) это действует на нас извне, то, конечно, не в нашей власти, чтобы эти воздействия не встречались и не попадались нам. Но обсуждать и одобрять, как мы должны пользоваться этими внешними воздействиями, — это есть дело никого другого, как только присущего нам разума, — это подлежит нашему решению. На основании решения этого разума мы пользуемся внешними воздействиями для (достижения) того, что одобрит самый разум, причем естественные наши влечения мановением его направляются или к добру, или к противоположному.

4. Если же кто говорит, что воздействие извне таково, что, раз оно совершилось, противиться ему уже невозможно, то пусть он обратит внимание на собственные чувства и движения: разве не бывает одобрения, и согласия, и решения владычественной (части души) на какой-нибудь поступок по каким-либо убедительным (внутренним) основаниям? Например, если человек решил быть воздержным и удерживаться от совокуплений, то женщина, явившаяся ему и предлагающая совершить нечто противное этому решению, не делается для него самодостаточной причи-

4. Если же кто говорит, что внешние воздействия, вызывающие наши движения, таковы, что этим воздействиям — побуждают ли они нас к добру или ко злу — невозможно противиться, то думающий так пусть на короткое время и обратит внимание на самого себя и потщательнее разсмотрит собственные движения: тогда он найдет, что при появлении какого-либо желания ничего не делается прежде, чем не будет дано соизволение души, прежде чем лукавому наущению не будет дано согласие ума; таким образом, каждое вероятное (то есть еще не решенное) дело, по-видимому, полу-

ной нарушить это решение. Конечно, если человек совершенно отдался щекотанию и обаянию удовольствия и не желает противиться ему, не желает исполнять свое решение, то он совершает распутство. Напротив, с другим человеком случаются такие же щекотания и возбуждения; но при тех же самых обстоятельствах он больше получил научения и (больше) работал над собой, и разум, в высшей степени усиленный и воспитанный учением и утвержденный догматами в добродетели или уже близкий к такому состоянию утвержденности, сдерживает возбуждения и обезсиливает желание.

чает то или иное утверждение как бы от судьи, сидящего на трибунале нашего сердца, — и приговор относительно действия произносится по суду разума на основании предварительно выясненных причин. Если, например, кто-нибудь решил жить воздержанно и чисто и удерживаться от всякого сношения с женщинами, а к нему явится женщина, побуждая и соблазняя его совершить нечто вопреки его решению, то для этого человека женщина не служит совершенною и безусловною причиной или необходимостью преступления; помня о своем решении, он, конечно, может обуздать возбуждения похоти и сдержать чувственное раздражение строжайшими порицаниями добродетели, так что всякое невоздержанное чувство исчезнет, а твердость и постоянство решения будут сохранены. Если, например, такие раздражения случатся с какими-нибудь мужами, учеными и сильными в божественных наставлениях, то они презирают и отвергают всякую прелесть возбуждения, постоянно помня себя, приводя себе на память то, о чем они прежде размышляли и чему учились, и, укрепляя себя помощью священного учения; таким образом они изгоняют противные похотливые желания, противопоставляя им силу присущего им разума.

5. Но если это так бывает с нами, то неправильно и неблагоразумно объяснять все внешними причинами и освобождать себя от вины, считая самих себя подобными дровам и кам-

5. Но если, так сказать, естественные свидетельства доказывают, что это так, то, конечно, неразумно относить причины наших поступков к внешним воздействиям и сла-

ням, которые извне движутся людьми, таскающими их; такое понимание свойственно тому, кто хочет исказить понятие свободы. И действительно, если мы спросим его, что такое свобода воли, то он скажет: (я свободен в том случае), если какому-либо моему решению не противодействует извне ничто, побуждающее к противоположному. Точно так же нелепо обвинять слабое телесное сложение. Ведь воспитывающее слово увлекает людей даже самых невоздержных и самых грубых, если только они следуют побуждению (этого слова), и изменяет их так, что (в них) происходит огромный переворот и перемена к лучшему; при этом часто самые невоздержанные делаются лучше людей, которые прежде, по-видимому, не были и такими (то есть невоздержными), и самые грубые становятся столь кроткими, что люди, никогда не бывшие такими грубыми, кажутся однако грубыми по сравнению с этим человеком, изменившимся в кроткого. Другие же, как мы видим, весьма постоянные и весьма благочестивые, вследствие обращения к дурным сообществам, оставляют благочестие и постоянство так, что гать вину с нас, в которых (на самом деле) заключается вся причина (этих поступков), неразумно говорить, что мы подобны бревнам и камням, которые не имеют в себе никакого движения, но причины своего движения получают извне. Такой взгляд на человека высказывается, конечно, неправильно и ненадлежащим образом, но придумывается только для того, чтобы отвергнуть свободу воли; он допустим только в том случае, если мы станем думать, что свобода воли осуществляется тогда, когда никакое внешнее воздействие не побуждает нас к добру или злу. Если же кто причины проступков относит к неумеренности тела, то это мнение, очевидно, идет против разумности всякого учения. Ведь мы видим, что очень многие люди сначала жили невоздержно и неумеренно и были преданы излишеству и похоти, но потом, призванные к лучшему словом учения и наставления, испытали такую перемену, что из невоздержных и гнусных сделались трезвыми и самыми чистыми и кроткими; с другой стороны, мы видим, что в других людях, тихих и почтенных, добрые нравы развращаются

обращаются к необузданности, часто начиная невоздержную жизнь в среднем возрасте и впадая в безчинство по прошествии юности, непостоянной по (самой своей) природе. Итак, разум показывает, что внешние обстоятельства не в нашей власти, но так или иначе воспользоваться ими, взявши разум в качестве судьи и изследователя о том, как нужно отвечать на различные внешние воздействия, это — наше дело.

от худых бесед[1], под влиянием общения с безпокойными и гнусными людьми, и они делаются такими же, каковы самые непотребные люди; и это иногда происходит (с ними) уже в зрелом мужском возрасте, так что в юности они жили воздержаннее, чем тогда, когда более пожилой возраст дал (им) возможность более свободной жизни. Итак, последовательность мысли показывает, что внешние воздействия не в нашей власти; но хорошо или дурно пользоваться внешними воздействиями — это в нашей власти, так как присущий нам разум разсматривает и решает, как должно пользоваться ими.

6. Вести добрую жизнь — наше дело, и Бог требует этого от нас — не так, как будто это зависит от Него или происходит от кого-нибудь другого или, как думают некоторые, от судьбы, но (требует) именно как нашего дела. Об этом засвидетельствует (нам) пророк Михей словами: «*Возвестися бо тебе, человече, что добро или чесого Господь ищет от тебе, разве еже творити суд и любити милость..?*»[1] И Моисей свидетельствует: «*...дах пред лицем твоим* путь жизни и путь смерти, чтобы ты избрал добро и хо-

[1] Мих. 6, 8.

6. Жить праведно или менее праведно — наше дело, и нас не принуждают к этому ни внешние воздействия, ни судьба, как думают некоторые. Чтобы это умозаключение разума подтвердить авторитетом Писаний, (нам) представит свидетельство пророк Михей, говоря такими словами: «*Возвестися бо тебе, человече, что добро или чесого Господь ищет от тебе, разве еже творити суд и любити милость, и готову быти, еже ходити с Господем, Богом твоим?*» И Моисей говорит так: «*Се, дах пред лицем твоим* путь

[1] 1 Кор. 15, 33

дил в нем»[1]. И Исаия говорит: «*...аще хощете и послушаете Мене, благая земли снесте; аще же не хощете, ниже послушаете Мене, меч вы пояст, уста бо Господня глаголаша сия*»[2]. И в Псалмах говорится: «*Аще быша людие Мои послушали Мене, Израиль аще бы в пути Моя ходил, ни о чесом же убо враги его смирил бых и на оскорбляющыя их возложил бых руку Мою*»[3]. Из этих слов видно, что слушать и ходить путями Божиими было во власти народа. И Спаситель говорит: «*Аз же глаголю вам не противитися злу*»[4], и: «*...всяк гневаяйся на брата своего всуе, повинен есть суду*»[5], и еще: «*... всяк, иже воззрит на жену, ко еже вожделети ея, уже любодействова с нею в сердце своем*»[6]. Давая эти и разные другие заповеди, Спаситель выражается так, как бы в нашей власти заключается исполнение этих предписаний, — и мы по справедливости будем подлежать суду, если будем нарушать их. Поэтому Он говорит: «*Всяк ... иже слышит словеса Моя сия и*

[1] Втор. 30, 15.

[2] Ис. 1, 19–20.

[3] Пс. 80, 14–15.

[4] Мф. 5, 39.

[5] Мф. 5, 22.

[6] Мф. 5, 28.

жизни и путь смерти: избери добро и ходи в нем». Исаия же говорит так: «*...аще хощете и послушаете Мене, благая земли снесте; аще же не хощете, ниже послушаете Мене, меч вы пояст, уста бо Господня глаголаша сия*». И в Псалмах написано так: «*Аще быша людие Мои послушали Мене, Израиль аще бы в пути Моя ходил, ни о чесом же убо враги его смирил бых...*» Этими словами (псалмопевец) показывает, что слушать и ходить путями Божиими было во власти народа. Также и Спаситель говорит: «*Аз же глаголю вам не противитися злу*», и: «*...всяк гневаяйся на брата своего ... повинен есть суду*», и еще: «*... всяк, иже воззрит на жену, ко еже вожделети ея, уже любодействова с нею в сердце своем*». Давая эти и разные другие заповеди, Спаситель показывает ничто иное, как именно то, что возможность исполнения этих заповедей находится в нашей власти. И поэтому мы справедливо делаемся повинными суду, если нарушаем то, что, конечно, могли исполнить. Посему-то Сам Спаситель говорит: «*Всяк... иже слышит словеса Моя сия и творит я* — Я укажу вам, кому он подобен: он подобен *мужу мудру, иже*

творит я, уподоблю его мужу мудру, иже созда храмину свою на камени» и прочее; «*...слышай же ... и не творя ... уподобится мужу уродиву, иже созда храмину свою на песце»* и так далее[1]. Говоря же стоящим по правую сторону: «*Приидите, благословеннии Отца Моего...*» и прочее, «*Взалкахся бо, и дасте Ми ясти, возжадахся, и напоисте Мя*»[2], Он весьма ясно дает обетования (им) как заслужившим похвалу. Наоборот, другим, как достойным порицания по своей вине, Он говорит: «*Идите от Мене, проклятии, во огнь вечный...*»[3] Посмотрим еще, как говорит с нами Павел как с (людьми) свободными и виновными в своей погибели или спасении. «*Или*, — говорит он, — *о богатстве благости Его и кротости, и долготерпении нерадиши, не ведый, яко благость Божия на покаяние тя ведет? По жестокости же твоей и непокаянному сердцу собираеши себе гнев в день гнева и откровения праведнаго суда Божия. Иже воздаст коемуждо по делом его: овым убо, по терпению дела благаго, славы и чести, и нетления ищущим, живот веч-*

[1] Мф. 7, 24, 26.
[2] Мф. 25, 34–35.
[3] Мф. 25, 41.

созда храмину свою на камени» и прочее. И дальше говорит: «*...слышай* же ... *и не творя ... уподобится мужу уродиву, иже созда храмину свою на песце*» и так далее. Также слова Его стоящим по правую руку Его: «*Придите, благословеннии Отца Моего...*» и прочее, «*Взалкахся бо, и дасте Ми ясти, возжадахся, и напоисте Мя*» — эти слова ясно показывают, что в самих людях заключается причина того, что одни стали достойны похвалы, исполняя заповеди и (за то) получая обетования, а другие стали достойны наказания и услышали, и получили противоположное, потому что им говорится: «*Идите от Мене, проклятии, во огнь вечный...*» Посмотрим еще, как говорит с нами апостол Павел, как с (людьми), которые обладают властью самоопределения и в себе самих имеют причины или спасения, или погибели: «*Или о богатстве благости Его и кротости, и долготерпении нерадиши, не ведый, яко благость Божия на покаяние тя ведет? По жестокости же твоей и непокаянному сердцу собираеши себе гнев в день гнева и откровения праведнаго суда Божия. Иже воздаст коемуждо по делом его: овым убо, по терпению дела бла-*

ный, а иже по рвению противляются убо истине, повинуются же неправде, — ярость и гнев; скорбь и теснота на всяку душу человека, творящаго злое, Иудеа же прежде и Еллина; слава же и честь, и мир всякому, делающему благое, Иудееви же прежде и Еллину»[1]. Вообще, в Священном Писании есть множество мест, где свобода воли утверждается весьма ясно.

гаго, славы и чести, и нетления ищущим, живот вечный, а иже по рвению не веруют истине, веруют же неправде, *ярость, гнев; скорбь и теснота на всяку душу человека, творящаго злое, Иудеа же прежде и Еллина; слава же и честь, и мир всякому, делающему благое, Иудееви же прежде и Еллину*». В Священном Писании ты найдешь безчисленное множество и других изречений, ясно показывающих, что мы обладаем властью свободной воли. Иначе, если в нас нет способности исполнять заповеди, было бы нелепо и давать их нам для того, чтобы мы могли или спастись чрез исполнение их, или же подвергнуться осуждению за их нарушение.

7. Но некоторые изречения Ветхого и Нового заветов клонятся к противоположному, то есть (к той мысли), что не в нашей власти — соблюдать заповеди и спасаться или нарушать их и погибать. Поэтому мы отчасти приведем некоторые из этих изречений и разсмотрим решение их, чтобы кто-нибудь, собравши себе все места, по-видимому, отвергающие свободу воли, мог найти разъяснение их по образцу тех изречений, какие предлагаем мы. Так, многих смущает сказанное о фараоне, о котором Бог говорит много раз: «*Аз... оже-*

[1] Рим. 2, 4–10.

7. Но в самых Божественных Писаниях есть некоторые такие выражения, на основании которых, по-видимому, можно думать нечто противоположное. Поэтому мы приведем их, обсудим по правилу благочестия и представим разрешение их, чтобы из этих немногих изречений, какие толкуем мы, ясно было решение и других подобных же изречений, которыми, по-видимому, исключается свобода воли. Так, очень многих смущает сказанное Богом о фараоне. Бог очень часто говорил: «*Аз ... ожесточу сердце* фараона». Ведь если фараон ожесточается Богом и именно вследствие этого ожесточения

сточу сердце фараона»[1]. Ведь если (фараон) ожесточается Богом и грешит именно вследствие этого ожесточения, то сам он уже не виновен в своем грехе; если же это так, то фараон не свободен. А кто-нибудь скажет, что подобным же образом и погибающие не свободны и погибают не сами собой. У пророка Иезекииля сказано: «*...исторгну каменное сердце... и дам им сердце плотяно, яко да в заповедех Моих ходят и оправдания Моя сохранят...*»[2] Эти слова могут внушить комунибудь мысль, будто ходить в заповедях и хранить суды дает Бог именно тем, что отнимает каменное сердце, препятствующее этому, и влагает лучшее, плотяное сердце. Посмотрим также из Евангелия, что отвечает Спаситель тем, которые спрашивали (у Него), почему толпе Он говорит в притчах. Он говорит: «*Да видяще ... не узрят, и слышаще слышат и не разумеют, да не когда обратятся, и оставятся им греси*»[3]. Еще у Павла (читаем): «*...ни хотящаго, ни текущаго, но милующаго Бога*»[4]. И в других местах: «*...и*

грешит, то сам он уже не служит для себя причиною греха. Но если это так, то, по-видимому, фараон не имеет свободы воли, и потом этим примером последовательно можно доказать, что и другие погибающие (люди) находят причину погибели не в свободе своей воли. Точно так же у Иезекииля сказано: «*исторгну каменное сердце ... и дам им сердце плотяно, яко да в заповедех Моих ходят и* пути Мои *сохранят...*» Эти слова могут смутить кого-нибудь, потому что и ходить в заповедях Его, и хранить оправдания Его, по-видимому, дается Богом, так как Сам Бог отнимает каменное сердце, препятствующее сохранению заповедей, и посылает и влагает сердце лучшее и более чувствительное, называемое в приведенном месте плотяным. Смотри еще, что говорит в Евангелии Господь и Спаситель тем, которые спрашивали у Него, почему народу Он говорил в притчах. Он сказал: «*Да видяще ... не узрят, и слышаще* не *слышат и не разумеют, да не когда обратятся, и оставятся им греси*». Апостол Павел также говорит: «*...ни хотящаго, ни текущаго, но милующаго Бога*». И еще в ином месте: «*Темже убо его-*

---

[1] Исх. 4, 21 и др.
[2] Иез. 11, 19–20.
[3] Мк. 4, 12.
[4] Рим. 9, 16.

еже хотети, и еже деяти...» — от Бога[1]. «*Темже убо егоже хощет* Бог *милует, а егоже хощет, ожесточает. Речеши убо ми: чесо ради еще укоряет? Воли бо Его кто* воспротивился?»[2] Еще: «Вера от призывающего, а не от нас. *Темже убо, о человече, ты кто еси, против отвещаяй Богови? Еда речет здание создавшему е: почто мя сотворил еси тако? Или не имать власти скудельник на брении, от тогожде смешения сотворити ов убо сосуд в честь, ов же не в честь?*»[3] Эти слова сами по себе способны многих смутить, как будто человек не свободен, но Бог спасает и губит, кого хочет.

8. Итак, начнем со слов о фараоне, которого Бог ожесточил, чтобы он не отпускал народа; вместе с тем мы разсмотрим и апостольское изречение: «*Темже убо егоже хощет* Бог *милует, а егоже хощет, ожесточает*»[4]. Этими словами пользуются некоторые из инославных (ἑτεροδόξων), которые почти отрицают свободу и признают одних существ по природе погибающими, не спо-

[1] См. Флп. 2, 13.
[2] Рим. 9, 18–19.
[3] Рим. 9, 20–21.
[4] Рим. 9, 18.

же хощет Бог *милует, а егоже хощет, ожесточает. Речеши убо ми: чесо ради еще укоряет? Воли бо Его кто* воспротивится». «...*О человече, ты кто еси, против отвещаяй Богови? Еда речет здание создавшему е: почто мя сотворил еси тако? Или не имать власти скудельник на брении, от тогожде смешения сотворити ов убо сосуд в честь, ов же не в честь?*» Эти и подобные изречения, кажется, очень многих могут немало устрашить и привести к мысли, что ни один человек не имеет свободы воли, но, по-видимому, каждый и спасается, и погибает по воле Бога.

8. Итак, начнем с того, что было сказано фараону, который, говорят, был ожесточен Богом, чтобы не отпускать народ; вместе с тем мы разсмотрим и апостольское изречение: «*Темже убо егоже хощет* Бог *милует, а егоже хощет, ожесточает*». На этих словах по преимуществу основываются еретики, когда говорят, что спасение — не в нашей власти, но души по природе бывают таковы, что непременно или погибают, или спасаются, и душа злой природы никаким образом не может сделаться

собными к спасению, других же по природе — спасаемыми, не могущими погибнуть. Фараон, говорят они, был погибающей природы и потому был ожесточен Богом, Который милует духовных и ожесточает земных. Итак, разсмотрим, что они говорят. Спросим у них, земной ли природы был фараон? Когда же они ответят (утвердительно), то мы скажем, что человек земной природы совершенно непокорен Богу; но если он непокорен, то какая нужда ожесточать его сердце, и это — не однажды, а много раз? Очевидно, возможно было убедить его, и он, пораженный чудесами и знамениями, мог совершенно смягчиться, потому что он не был земным; но так как он (сам) слишком упорствовал, то Бог и пользуется им, чтобы показать Свое величие для спасения многих, и ради этого ожесточает его сердце. Это сказано против них прежде всего для опровержения того их мнения, будто фараон был погибающей природы. То же самое нужно сказать им и относительно слов апостола. Кого ожесточает Бог? Или погибающих — и в таком случае они могли бы смягчиться, если бы не были

доброю, душа же доброй природы не может сделаться злою. Так как, говорят они дальше, фараон был погибшей природы, то поэтому он и ожесточается Богом, Который ожесточает людей земной природы, милует же людей природы духовной. Итак, разсмотрим, каково это их положение, и, прежде всего, спросим их: пусть они ответят нам, признают ли они, что фараон был земной природы, которую они называют погибшею? Без сомнения, они ответят: да, земной. Но если он был земной природы, то, вследствие противодействия природы, он совсем не мог веровать Богу или повиноваться Ему. Если же эта непокорность была присуща ему по природе, то зачем нужно еще ожесточать его сердце, и это — не однажды, но часто? Очевидно, возможно было убедить его; ведь ожесточается другим, говорят, только тот, кто сам по себе не был жестоким. Но если он не был жесток сам по себе, то, следовательно, он не был и земной природы, но был таким, что пораженный знамениями и силами мог и уступить. Фараон был необходим Богу для того, чтобы ради спасения многих на нем

ожесточены, — или же спасаемых, очевидно потому, что они не погибающей природы. Кого Он милует? Конечно, спасаемых. Но зачем нужно им второе помилование, если они однажды приготовлены ко спасению и по самой природе предназначены к блаженству? Ясно, что без помилования они принимают погибель и потому именно милуются, дабы им не подвергнуться погибели, к которой они способны, но быть в земле спасаемых. Вот что сказано (нами) против этих (еретиков).

показать ему Свою силу, в то время как он противился многочисленнейшим знамениям и сопротивлялся воле Божией, и, вследствие этого, сердце его, как говорится в Писании, ожесточалось. — Это сказано против еретиков прежде всего для того, чтобы разрушить то положение их, будто фараон был погибшим по природе. Но подобным же образом мы будем разсуждать против них и о словах апостола Павла. Кого, по вашему мнению, ожесточает Бог? Конечно тех, кого вы называете погибшими по природе, но которые, как я думаю, делали бы что-нибудь другое, если бы не были ожесточены. Если же они приходят к погибели вследствие ожесточения, то они погибают уже не по природе, но по случайным обстоятельствам. Затем, скажите нам, кого милует Бог? Конечно тех, которые должны спастись. Но зачем же нужно это второе помилование тем, кои должны спастись уже по природе и достигают блаженства естественным образом? Отсюда видно, что они могли погибнуть и потому именно получают помилование, дабы, таким образом, не погибнуть, но достигнуть спасения и овладеть царством благочестивых. Это сказано против тех, которые в своих баснословных вымыслах вводят добрые и злые, то есть земные и духовные, природы и говорят, что именно благодаря такой или иной природе каждый или спасается, или погибает.

9. Нужно еще спросить у людей, думающих, что они понимают выражение «ожесточил», — что означает, по их словам, ожесточение сердца Богом и с какой целью Бог де-

9. Теперь нужно ответить еще тем, кто считает Бога закона только справедливым, но не благим. Зачем и с какой целью, по их мнению, Бог ожесточает сердце фараона? При этом

лает это? При этом пусть они сохранят понятие о Боге, воистину праведном и благом, или, если не хотят, — согласимся на этот раз с ними, — (только) праведном. И пусть они покажут, каким образом благой и праведный или только праведный оказывается справедливым, когда ожесточает сердце человека, погибающего именно вследствие этого ожесточения, и каким образом праведный делается виновником погибели и непокорности тех, кого Сам же Он наказывает за ожесточение и непокорность Себе? За что еще Он порицает фараона, говоря: «Ты не хочешь отпустить народ Мой, вот я поражу всех первенцев в Египте и первенца твоего»[1] и прочее, что по Писанию Бог говорил фараону чрез Моисея? Ведь кто верует, что Писания истинны и что Бог справедлив, тот, если он верует разумно, необходимо должен показать, каким образом в таких изречениях можно находить ясную мысль о справедливости Бога. — Если же кто открыто и решительно считает Творца злым, то с ним нужно разсуждать иначе.

[1]См. Исх. 9, 17; 12, 12; 11, 5.

должно сохранить воззрение и представление о Боге, по нашему учению, справедливом и благом, а по их мнению, — только справедливом. Итак, пусть они покажут нам, справедливо ли поступает Бог, Которого они сами исповедуют праведным, справедливо ли поступает Он, когда ожесточает сердце человека, чтобы вследствие этого ожесточения он согрешил и погиб? И каким образом можно защитить в этом случае правду Божию, если Сам Бог был причиною погибели тех, кого потом Он же осудил властью судии за то, что они, вследствие ожесточенности, сделались маловерными? За что еще обвиняет Он фараона, говоря: «Так как ты не хочешь отпустить народ Мой, вот я поражу все первородное в Египте и первенца твоего» и прочее, что по Писанию Бог говорил фараону чрез Моисея? Всякий, кто признает сообщения Священного Писания истинными и хочет доказать, что Бог закона и пророков — справедлив, должен дать себе отчет во всем этом — каким образом это нисколько не уничтожает правды Божией? Ведь они, хотя и отрицают благость Бога, но исповедуют Его

справедливым Судией и Творцом мира. Но иным порядком нужно отвечать тем, которые Творца этого мира признают злым, то есть диаволом.

10. Но так как, по их словам, они считают Бога справедливым, а мы — вместе и благим, и справедливым, то посмотрим, каким образом благой и праведный мог ожесточить сердце фараона? Итак, смотри, не можем ли мы одним примером, которым воспользовался апостол Павел в послании к евреям, показать, каким образом Бог одним и тем же действием одного милует, а другого ожесточает, причем Бог не задается целью ожесточить, но ожесточает ожесточенного, как говорят, самым Своим добрым намерением, за которым следует (однако) ожесточение, вследствие присущего самим (людям) зла? «*Земля бо*, — говорит он, — *пившая сходящий на ню множицею дождь и раждающая былия добрая оным, имиже и делаема бывает, приемлет благословение от Бога, а износящая терния и волчец непотребна есть и клятвы близ, ея же кончина в пожжение*»[1]. Значит, действие дождя — одно; но при одном действии дождя возделанная земля приносит плоды, а запущенная и невозделанная —

10. Но мы исповедуем Бога, говорившего через Моисея не только праведным, но и благим. Разсмотрим же потщательнее, каким образом праведному и благому прилично, как говорится, ожесточить сердце фараона. И (прежде всего) посмотрим, нельзя ли нам, следуя апостолу Павлу, разрешить затруднение в этом деле какими-нибудь примерами и подобиями? Нельзя ли, например, показать, что одним и тем же действием Бог одного милует, а другого ожесточает, причем Сам Он не производит ожесточения и не желает, чтобы ожесточаемый ожесточился, но, в то время как Бог пользуется Своей снисходительностью и терпением, одни под влиянием этой снисходительности и терпения Божиего приходят к пренебрежению и наглости, и, пока наказание за преступление отлагается, сердца их ожесточаются, другие же пользуются снисходительностью и терпением Божиим для своего раскаяния и исправления и — получают помилование. Но чтобы яснее доказать то, что мы говорим, возьмем пример,

[1] Евр. 6, 7–8.

приносит терние. Пожалуй, показалось бы резким, если бы Дающий дождь сказал: «Я произвел и плоды, и терния на земле». Но хотя это и резко, однако истинно: потому что, если бы не было дождя, то не родились бы ни плоды, ни терния, при благовременном же и умеренном выпадении дождя родилось то и другие. Итак, земля, часто пьющая сходящий на нее дождь и тем не менее производящая терния и волчцы, — негодная земля и близка к проклятию. Ведь благословение дождя низошло и на худшую землю, но не возделанная и не обработанная почва произрастила терния и волчцы. Подобным образом и чудеса, совершаемые Богом, суть как бы дождь; различные же расположения — это как бы земля возделанная и не возделанная, которая, как земля, имеет все же одну природу.

который употребил апостол Павел в послании к евреям, говоря: «*Земля бо, пившая сходящий на ню множицею дождь и раждающая былия добрая оным, имиже и делаема бывает, приемлет благословение от Бога, а износящая терния и волчец непотребна есть и клятвы близ, ея же кончина в пожжение*». Из приведенных слов Павла ясно видно, что под влиянием одного и того же действия Божиего, которым Бог дает земле дождь, одна земля, тщательно возделанная, приносит добрые плоды, другая же, по нерадению не обработанная, производит терния и волчцы. И если кто-нибудь, говоря как бы от лица дождя, скажет: «Я, дождь, произвел добрые плоды, я же произвел также терния и волчцы», то это, хотя, по-видимому, и грубо говорится, но однако говорится правильно, потому что если бы не было дождя, то не родились бы ни плоды, ни терния и волчцы, а когда идет дождь, тогда земля производит то и другое. Но хотя земля произвела тот и другой росток благодаря дождю, однако различие произрастаний нельзя, по справедливости, приписать дождю: вину за плохой посев, по справедливости, должно отнести к тем людям, которые могли взрыть землю частым плугом, перевернуть твердые глыбы тяжелыми граблями, вырезать и подсечь все безполезные корни вредной травы и приготовить пар для будущих дождей, очистивши и возделавши его всеми способами, каких требует эта обработка, — могли, но пре-

небрегли сделать все это, они и пожнут плоды, вполне соответствующие их лености, — терния и волчцы. Таким образом происходит, что благость и справедливость дождей одинаково нисходит на всякую землю, но при одном и том же действии дождя земля, возделанная старательными и умелыми земледельцами, с благословением приносит полезные плоды; земля же, загрубевшая вследствие нерадения земледельцев, приносит терния и волчцы. Итак допустим, что знамения и силы, бывшие от Бога, были как бы дождями, посланными на землю Богом, расположение же и желания людей, допустим, составляют землю, возделанную или не возделанную, землю, конечно, одной природы (так как всякая земля имеет одну природу с другою землею), но не одной и той же обработки. Отсюда происходит, что воля каждого (человека) под влиянием сил и чудес Божиих или ожесточается и делается еще более грубою и тернистою, если это — воля невозделанная, дикая и грубая, или же еще больше смиряется и совершенно предается послушанию, если предварительно она была очищена от пороков и воспитана.

11. Подобным же образом, если бы солнце, возвысивши голос, сказало: «Я расплавляю и изсушаю», то хотя расплавливание и высушивание противоположны, однако солнце не сказало бы лжи в этом случае, потому что от одной и той же теплоты воск растапливается, а грязь высыхает. Точно так же одно и то же действие, которое совершалось (Богом) через Моисея, у фараона обнаруживало ожесточение, вследствие его злобы, а у египтян, присоединившихся к евреям и вышедших вместе с ними, (обнаруживало) покорность. Однако немного ниже написано, что

11. Но для более ясного доказательства предмета не излишне будет взять другое сравнение. Если бы, например, кто-нибудь сказал, что солнце и изсушает, и растапливает, то, хотя высушивание и растапливание противоположны, однако сказанное не будет ложным, потому что солнце, как известно, одной и той же силой своего жара воск растапливает, а грязь высушивает и сжимает. Это зависит не от того, что сила солнца иначе действует в грязи и иначе — в воске, но от того, что качество грязи — одно, а качество воска — другое, хотя по природе (эти пред-

сердце фараона как бы смягчалось, и он говорил: «Не ходите далеко, идите на три дня и оставьте своих жен» и прочее, что он говорил вскоре, уступая чудесам. Это показывает, что знамения несколько подействовали и на него, только не вполне покорили его. Но этого, конечно, не было бы, если бы ожесточение сердца фараонова было произведено Самим Богом, как думают многие. Не излишне подтвердить это и (примерами) из обыденной жизни. Часто добрые господа говорят рабам, испортившимся вследствие их доброты и терпения: «Я сделал тебя дурным, я виноват в таких твоих преступлениях». Вообще, нужно обращать внимание на характер и значение слов и не клеветать, не вникая в смысл речи. Павел, который глубоко изследовал этот вопрос, говорит (обращаясь) к согрешающему: «*Или о богатстве благости Его и кротости, и долготерпении нерадиши, не ведый, яко благость Божия на покаяние тя ведет? По жестокости же твоей и непокаянному сердцу собираеши себе гнев в день гнева и откровения праведнаго суда* Божия»[1]. Но что апостол говорит грешнику, меты) составляют одно, потому что тот и другой — из земли. Точно так же одно и то же действие Божие, которое совершалось чрез Моисея в знамениях и силах, у фараона обличало его жестокость, развившуюся в нем вследствие напряжения его злобы, у остальных же египтян, присоединившихся к израильтянам, обнаруживало покорность; эти-то египтяне, по сообщению Писания, и вышли из Египта вместе с евреями. — Однако написано, что сердце фараона несколько смягчалось, так что он иногда говорил: «Не ходите далеко, идите на три дня, но оставьте жен ваших, и детей ваших, и скот ваш» и прочее; это, по-видимому, показывает, что он до некоторой степени укрощался под влиянием знамений и сил. Из этих свидетельств видно ничто иное, как то, что сила знамений и чудес несколько действовала на него, однако действовала не настолько, насколько нужно: ведь если бы ожесточение было таким, каким считают его весьма многие, то, конечно, он не укротился бы ни в малейшей степени. А что касается образа или фигуры речи, написанной об ожесточении,

[1] Рим. 2, 4–5.

это можно сказать и фараону, и тогда возвещенное ему становится вполне понятным, потому что он собрал себе гнев жестокостью и нераскаянностью своего сердца, причем, однако, упорство его не было бы так изобличено и не сделалось бы столь очевидным, если бы не совершились знамения или если бы и совершились, но не столь многочисленные и великие.

то, я думаю, (этот образ) можно объяснить обычным словоупотреблением, и это, кажется, нисколько не глупо. Часто снисходительные господа обыкновенно говорят тем рабам, которые, вследствие великого терпения и кротости господ, делаются слишком дерзкими и испорченными: «Я сделал тебя таким, я испортил тебя, своим терпением я сделал тебя совсем дурным, я — причина этой столь грубой и дурной твоей привычки, потому что я не наказываю тебя тотчас за каждую вину соответственно поступкам». Вообще, мы непременно должны сначала заметить образ или фигуру речи и потом уразуметь смысл изречения, а не клеветать на слово, внутренний смысл которого мы (еще) не объяснили тщательнейшим образом. Наконец, апостол Павел, касаясь, очевидно, подобного же вопроса, говорит человеку, пребывающему во грехах: «*Или о богатстве благости Его и кротости, и долготерпении нерадиши, не ведый, яко благость Божия на покаяние тя ведет? По жестокости же твоей и непокаянному сердцу собираеши себе гнев в день гнева и откровения праведнаго суда* Божия». Так говорит апостол человеку, пребывающему во грехах. Обратим эти же самые слова к фараону, и смотри, не найдешь ли ты, что они подходят и к фараону? По жестокости своей и нераскаянному сердцу он собрал и скрыл себе гнев на день гнева, причем жестокость его никогда не могла быть так обличена и обнаружена, если бы не совершились столь многочисленные и величественные знамения и чудеса.

12. Но так как этим разсуждениям трудно поверить и они кажутся натянутыми, то обратимся к пророческому слову и посмотрим, что говорят люди, которые испытали великую

12. Если приведенные нами доказательства кажутся недостаточно полными, а подтверждение апостольским сравнением кажется малоубедительным, то мы присоединим еще

благость Божию и не жили хорошо, но после того согрешили? «*Что уклонил еси нас, Господи, от пути Твоего и ожесточил* сердце наше *еже не боятися* имени Твоего? *Обратися ради раб Твоих, ради племен достояния Твоего, да поне мало наследим горы святыя Твоея*»[1]. И у Иеремии говорится: «*Прельстил мя еси, Господи, и прельщен есмь*, Ты победил *и превозмогл еси*»[2]. Слова «*что ... ожесточил* сердце наше, *еже не боятися* имени Твоего», сказанные людьми, просившими помилования, понимаемые в обычном смысле, означают следующее: зачем Ты так много позволил нам, не посещая нас во грехах (наших), но оставивши нас до тех пор, пока наши грехи дошли до множества? Бог оставляет очень многих без наказания для того, чтобы характер каждого подвергся свободному испытанию и лучшие люди путем этого испытания становились бы известными (φανεροί), а прочие, не скрывшись, — не от Бога, конечно, потому что Он знает все прежде совершения, но от разумных существ и от самих себя, — впоследствии вступили бы на путь бо-

[1] Ис. 63, 17–18.

[2] Иер. 20, 7.

согласное свидетельство пророческое и посмотрим, что возвещают пророки о тех людях, которые сначала жили праведно и удостоились получить весьма много проявлений благоволения Божиего, а впоследствии, как люди, согрешили. Объединяя себя с ними, пророк говорит: «*Что уклонил еси нас, Господи, от пути Твоего и ожесточил сердца наша еже не боятися* имени Твоего? *Обратися ради раб Твоих, ради племен достояния Твоего, да поне мало наследим горы святыя Твоея*». Подобным же образом говорит и Иеремия: «*Прельстил еси* нас, *Господи*, и мы прельщены; Ты победил *и превозмогл еси*». Слова (Исаии) «*что ... ожесточил* еси, Господи, сердце наше, *еже не боятися* имене Твоего», сказанные людьми, которые молили о помиловании, конечно, должно понимать в нравственном смысле, — как если бы кто-нибудь сказал: зачем Ты до такой степени щадил нас и не взыскал нас, когда мы грешили, но оставил нас, чтобы через это возрастало зло и, при отсутствии наказания, продолжалась возможность греха? Так портится лошадь, если не чувствует ни железной шпоры старательного всадника, ни тре-

гоугождения. Не осудивши же себя, они не могли бы и познать добродетель; это (самоосуждение) полезно каждому, чтобы понять свое состояние и благодать Божию. Ведь кто не чувствует собственного безсилия и Божественной благодати, тот, хотя и получает благодеяния, но, не испытав себя и не осудив себя, будет считать данное ему небесною благодатью за свое собственное дело, а это, порождая в человеке высокое мнение о себе и гордость, послужит причиною падения, что именно и случилось, по нашему мнению, с диаволом: он приписал самому себе те преимущества, какие имел, будучи еще чистым: «*Яко всяк возносяйся смирится, смиряяй же себе вознесется*»[1]. Заметь еще, что Божественные (тайны) скрыты от премудрых и разумных для того, как говорит апостол, «*да не похвалится всяка плоть пред Богом*»[2], но они открыты младенцам, которые после младенчества достигли лучшего и помнят, что они достигли высшей степени блаженства не столько сами собою, сколько благодаря неизреченной благодати (Божией).

[1] Лк. 18, 14.
[2] 1 Кор. 1, 29.

ния железных удил во рту. Так из мальчика, если его не врачевали постоянными побоями, выходит наглый и вместе с тем склонный к порокам юноша. И так Бог оставляет в пренебрежении тех, кого признает недостойными исправления: «*Егоже бо любит Господь, наказует, биет же всякаго сына, его же приемлет*»[1]. Поэтому нужно думать, что те, которые удостоились бичевания и исправления от Господа, принимаются уже в разряд сынов и удостаиваются любви (Божией), дабы, претерпев искушения и скорби, они сами могли сказать: «*Кто ны разлучит от любве Божия, яже о Христе Иисусе? Скорбь ли, или теснота ... или глад, или нагота, или беда, или меч?*»[2] Через все эти (искушения) обнаруживается и открывается расположение каждого и указывается твердость постоянства не столько для Бога, знающего все прежде совершения, сколько для разумных и небесных сил, которые, как известно, получили жребий заботиться о человеческом спасении в качестве некоторых помощников и служителей Бога. Те же, которые еще не прино-

[1] Евр. 12, 6.
[2] Рим. 8, 35.

сят себя (в жертву) Богу с таким постоянством и с такой любовью и, приступая к служению Богу, еще не успели приготовить души свои к искушению, эти, как говорят, оставляются Богом, то есть не научаются, потому что они не готовы к научению, причем исправление или уврачевание их, без сомнения, откладывается на последующее время. Они, конечно, не знают, что они получат от Бога, если прежде не придут к желанию получить благодеяние; но это будет только тогда, когда кто предварительно узнает самого себя, почувствует, чего ему недостает, и поймет, у Кого он должен или может найти то, чего ему недостает. А кто предварительно не познал своей слабости и болезни, тот и не считает нужным искать врача или же, снова получивши здоровье, не будет благодарен врачу, потому что раньше не узнал опасности своей болезни. Точно так же, кто прежде не узнал пороков своей души и своих греховных немощей и не открыл (их) исповеданием своих уст, тот не может очиститься и получить разрешение; в противном случае он не знал бы, что по благодати дано ему то, чем он обладает, и Божественную милость считал бы собственным добром; а это состояние, без сомнения, порождает, в свою очередь, высокомерие души и тщеславие и снова делается для него причиной падения. Так именно должно думать о диаволе: преимущества, какие он имел, будучи непорочным, он признал своими собственными, а не данными от Бога, и, таким образом, на нем исполнилось изречение, которое говорит, что *«всяк возносяйся смирится»*. Поэтому-то Божественные тайны, мне кажется, скрыты от премудрых и разумных для того, как говорит Писание, *«да не похвалится всяка плоть пред Богом»*; но они открыты младенцам или тем, которые сначала сделались детьми и младенцами, то есть возвратились к простоте и смирению младенцев, а потом стали преуспевать и, достигши совершенства, помнят, что они наследовали блаженство не своими силами, но при помощи Благодати и по милости Бога.

13. Таким образом, оставляемый оставляется по суду Божиему, и Бог долготерпит некоторым из грешников не без основания: ведь душа предна-	13. Итак, кто должен быть оставлен, тот оставляется по суду Божиему, и Бог долготерпит к некоторым грешникам, но, однако, не без определен-

значена к безсмертию и к безконечному веку, и им (грешникам) полезно не скоро получить помощь в деле спасения, но быть доведенными до него медленно, после искушения многими бедствиями. Известно, что врачи могут излечить кого-нибудь очень скоро; но, подозревая в теле присутствие яда, они поступают для излечения противоположным образом, делая это из желания вернейшего излечения. Они думают, что для больного лучше подольше побыть в жару и слабости, но зато получить вернейшее выздоровление, чем вылечиться, по-видимому, очень скоро, а потом опять заболеть, так чтобы скорое исцеление было только временным (на время). Может быть, таким же образом поступает и Бог: зная тайны сердца и предвидя будущее, Он попускает в своем долготерпении и, посредством внешних событий, извлекает (наружу) скрытое зло, чтобы таким образом очистить человека, нерадением собравшего (в себе) семена греха; при этом, хотя бы человек находился в величайших грехах, но, извергши эти грехи, вышедшие на поверхность, он может впоследствии снова научиться, ного основания. Самое это долготерпение свое Бог обращает к пользе грешников, потому что душа, о которой Он заботится и промышляет, безсмертна, а безсмертное и вечное, хотя бы и не скоро излечивалось, не отстраняется, однако, от спасения, которое (только) откладывается до более удобного времени. И, может быть, людям, более или менее глубоко зараженным отравою зла, даже полезно получить (спасение) попозднее. Ведь врачи, хотя иногда и могут затянуть рубцы ран очень скоро, однако откладывают и отдаляют настоящее здоровье ради лучшего и более прочного выздоровления. Они знают, что лучше подольше поддерживать опухоль на ранах и на некоторое время допустить истечение гноя, нежели спешить к поверхностному излечению и заключать в скрытых жилах заразу вредоносного гноя, который, будучи лишен свободного выхода, без сомнения, пройдет внутрь членов, проникнет в важнейшие жизненные члены и причинит уже не болезнь телу, но погибель самой жизни. Таким же образом (поступает) и Бог. Зная тайны сердца и предвидя будущее, Он с вели-

получив очищение после греха. Бог же управляет душами, имея в виду, что они предназначены не к каким-нибудь пятидесяти годам здешней жизни, но к безконечному веку, ибо Он сотворил разумную (душу) нетленною по природе и сродною Себе, и (после смерти) разумная душа не лишается врачевания, как и в этой жизни.

ким терпением допускает совершение того, что, действуя на людей извне, может обнаружить и вывести на свет страсти и пороки их, скрывающиеся внутри, дабы таким образом могли очиститься и излечиться люди, которые, вследствие великого небрежения и беззаботности, приняли в себя корни и семена грехов; выброшенные вон и вызванные на поверхность, эти грехи уже могут быть как бы извергнуты и переварены, и, в таком случае, даже человек, зараженный, по-видимому, самыми тяжкими болезнями, страдающий судорогами во всех членах, некогда все-таки может освободиться от своих болезней, пресытиться злом и, таким образом, после многих страданий возвратиться в свое (первоначальное) состояние. Бог же управляет душами, имея в виду не это только краткое время нашей жизни, заключающееся в пределах около шестидесяти лет или немного более, но безконечное и вечное время; Сам вечный и безсмертный, Он промышляет о безсмертных душах, ибо Он сотворил разумную природу быть нетленною, создавши ее по образу и подобию Своему; и поэтому, будучи безсмертной, душа не лишается Божественных попечений и врачеваний, несмотря на кратковременность этой нашей жизни.

14. Возьмем еще такое сравнение из Евангелия. Вот — скала с небольшим поверхностным слоем земли. Если на нее упадут семена, то скоро всходят; но, взошедши, они погибают от зноя и засыхают при появлении солнца, так как не имеют корня[1]. Эта скала есть человеческая душа, оже-

[1] См. Мф. 13, 3–15.

14. Но возьмем также из Евангелия те сравнения, которые подтверждают наши слова. В Евангелии говорится, будто есть какая-то скала с малым и незначительным количеством земли: если на нее упадет семя, то последнее скоро всходит; но, взошедши, зелень, говорится, погибает от зноя и засыхает при появлении солнца,

сточившаяся вследствие нерадения и окаменевшая под влиянием порока, потому что Бог никому не создал каменного сердца, но сердце становится таким от порочного направления. Итак, если бы кто-нибудь, видя, что семена, посеянные где-либо на каменистой земле, уже взошли, стал упрекать земледельца за то, что он не сеет поскорее семена в каменистую землю, то земледелец ответил бы: «Я засею эту землю попозже, набросавши на нее слой почвы, которая могла бы держать семена, потому что более поздняя жатва на такой земле будет лучше и вернее, нежели (жатва) на земле с посевом более ранним и поверхностным (неглубоким)». И нужно согласиться с земледельцем, так как он говорит разумно и поступает на основании опыта. Так и великий Земледелец всей природы отсрочивает благодеяние, которое можно бы оказать скорее, чтобы оно не было поверхностным. Но, может быть, кто-нибудь возразит нам на это: зачем же некоторые семена падают в душу, имеющую землю только на поверхности и подобную камню? На это нужно сказать следующее. Если какая-нибудь душа возжелала

потому что (семя) не пустило корня в глубину. Эта скала, без сомнения, означает человеческую душу, ожесточившуюся вследствие нерадения и окаменевшую под влиянием порока, потому что Бог никому не сотворил каменного сердца, но, говорят, у каждого сердце делается каменным вследствие злобы и непокорности. Итак, если кто-нибудь, видя, что семена, посеянные где-нибудь на каменистой земле, быстро взошли, станет бранить земледельца, почему он не посеял поскорее семена в каменистую землю, то земледелец, конечно, скажет в ответ: «Я для того позже засеваю эту землю, чтобы она могла сохранить принятые ею семена; такую землю полезно засевать попозже, иначе слишком скоро взошедшая жатва, держась на поверхности неглубокой почвы, не в состоянии будет выдержать солнечного зноя». Не согласится ли прежний порицатель с разумностью и опытностью земледельца и не похвалит ли он как разумно сделанное то, что прежде казалось ему непоследовательным? Точно так же и Бог, искуснейший Земледелец всей своей твари, замедляет и откладывает, без сомне-

как можно скорее (достигнуть) лучшего, но шла не тем путем, какой ведет к нему, то для такой души лучше получить то, чего она пожелала: тогда, осудив при этом себя, она в терпении, сообразно с природой, станет возделывать землю, чтобы впоследствии, по истечении долгого времени, получить (жатву). Можно сказать, что у нас — безсчисленное множество душ, а у этих душ — безграничное число характеров, множество движений, расположении, намерений, стремлений, и единый наилучший распорядитель их есть Бог и Отец всяческих, знающий времена и подходящие вспомогательные средства, направления и пути; Он знает и то, как нужно воспитывать фараона посредством столь великих чудес и потопления, которым (однако) не оканчивается промышление о фараоне: ведь, потонувши, фараон не уничтожился, «*в руку бо* Бога *и мы, и словеса наша, и всякий разум, и дел художество*»[1]. Об ожесточении сердца фараонова и о словах: «...*егоже хощет, милует, а егоже хощет, ожесточает*»[2] — достаточно и того, (что сказано).

[1] Прем. 7, 16.

[2] Рим. 9, 18.

ния, до другого времени (исцеление) тех тварей, которые, по нашему мнению, должны бы получить выздоровление поскорее, — замедляет для того, чтобы не исцелилась больше поверхность их, нежели внутренность. Но, может быть, кто-нибудь возразит нам на это: зачем же некоторые семена падают на каменистую землю, то есть в какую-нибудь жестокую и каменную душу? На это возражение должно сказать, что это, конечно, не может происходить без предусмотрения Божественного Промысла, ибо только через это познается, какое осуждение влечет за собой неосмотрительное слушание и ненадлежащий порядок исследования, — только через это познается и то, сколько пользы в учении по порядку. Именно отсюда происходит, что душа сознает свой порок, осуждает сама себя и последовательно соблюдает и отдает себя для работы (над собою), то есть она видит, что сначала (ей) нужно отсечь у себя пороки, а потом уже перейти к назиданию знанием. Но как безчисленны души, так безчисленны и нравы, и намерения их, а также различные влечения, желания и побуждения отдельных душ,

и это разнообразие их ни в каком случае не может постигнуть человеческий ум; посему, одному только Богу должно предоставить искусство, умение и власть такого управления — Он один может знать лекарства для каждой души и определять время врачеваний. Таким образом, один только Бог, как мы сказали, знает пути каждого смертного; Он знает и то, каким путем нужно было привести фараона, который сначала был наказан величайшими казнями и доведен даже до потопления в море, дабы через него имя Божие прославлялось (nominaretur) по всей земле. Однако, нужно думать, промышление Божие о фараоне, конечно, не окончилось этим потоплением, потому что, утонувши, фараон — нужно думать — не погиб вместе с тем и субстанциально: «*...в руку бо Его и мы, и словеса наша, и всякий разум, и дел художество*», как говорит Писание. Вот что сказали мы, по мере наших сил, рассматривая ту главу Писания, где говорится, что Бог ожесточил сердце фараона, а также слова (апостола): «*...егоже хощет, милует, а егоже хощет, ожесточает*».

15. Рассмотрим еще слова из (книги) Иезекииля, который говорит: «*...исторгну* каменные сердца их и дам плотяные, *яко да в* оправданиях *Моих ходят и* заповеди *Моя сохранят...*»[1] Если Бог, когда хочет, исторгает каменные сердца и влагает плотяные, чтобы хранились повеления Его и соблюдались заповеди, то оставить порок — не в нашей власти, ибо отнятие каменных сердец означает не что иное, как именно то, что Бог отнимает у кого хочет тот порок, каким кто-нибудь ожесточается; равным образом вложение плотяного серд-

[1] См. Иез. 11, 19–20.

15. Теперь рассмотрим то, что утверждает Иезекииль, когда говорит: «*...исторгну каменное сердце от* них *и дам им сердце плотяно, яко да в* оправданиях *Моих ходят и* заповеди *Моя сохранят...*» Если Бог, когда хочет, исторгает каменное сердце и дает плотяное, чтобы исполнялись повеления Его и сохранялись заповеди, то оставить порок, по-видимому, не в нашей власти, — ибо отнятие каменного сердца означает, кажется, ничто иное, как то, что Бог отсекает у кого хочет порок, каким кто-нибудь ожесточается; равным образом, вложение плотяного сердца, чтобы человек ходил в пове-

ца, чтобы человек ходил в повелениях Божиих и хранил заповеди Божии, означает ничто иное, как то, что человек делается уступчивым, не противится истине и осуществляет добродетели. Если же Бог (Сам) обещает сделать это и прежде, чем Он отнимет каменные сердца, мы не освобождаемся от них, то ясно, что оставить порок — не в нашей власти. И если мы, со своей стороны, ничего не делаем для того, чтобы в нас было плотяное сердце, но это есть дело Божие, то и добродетельная жизнь будет не нашим делом, но всецело Божественным даром. Так будет говорить тот, кто отвергает принадлежащую нам (свободу воли) на основании голых изречений (Писания). Но мы ответим, что эти слова должно понимать так. Если человек, пребывающий в невежестве и необразованности, сознает свои недостатки — или вследствие побуждения со стороны учителя, или по иной причине, то он по своей воле отдает себя тому, кого считает способным руководить им в учении и добродетели. Когда же такой человек отдаст себя (воспитателю), то воспитатель обеща-

лениях Божиих и хранил заповеди Божии, означает ничто иное, как то, что человек делается покорным, не противится истине и совершает добродетельные дела. Итак, если Бог (Сам) обещает сделать это и прежде, чем Сам Он отнимет каменное сердце, мы не можем освободиться от него, то, следовательно, оставить порок — не в нашей власти, но во власти Бога. И опять, если не от нашей деятельности зависит, чтобы в нас было плотяное сердце, но это есть дело одного только Бога, то и добродетельная жизнь, по-видимому, будет не нашим делом, но всецело делом благодати Божией. Так говорят те, которые желают доказать на основании свидетельства Божественного Писания, что ничего не находится в нашей власти. Но мы ответим, что эти слова (Иезекииля) должно понимать не так, (а следующим образом). Допустим, что какой-нибудь неопытный и неученый человек или по чьему-нибудь убеждению, или побуждаемый соревнованием с какими-либо умными людьми сознает бесчестие своего невежества и поручает себя кому-нибудь, от кого он надеется получить

ет уничтожить (в нем) невежество и вложить (в него) знание (παιδείαν), однако не так, чтобы поручивший себя заботам (учителя) со своей стороны ничего не делал для своего образования и для избавления от невежества: учитель обещает исправить того, кто (сам) желает (исправиться). Так и Божественное слово обещает уничтожить у приходящих (к нему) порочность, которую (пророк) назвал каменным сердцем, но не помимо их желания, а под тем условием, если они предоставят самих себя врачу страждущих. В Евангелиях разсказывается о больных, которые приходили к Спасителю, просили исцеления и исцелялись. И, например, прозрение слепых, поскольку слепые испросили (себе исцеление), есть дело веровавших в возможность (этого) исцеления; поскольку же оно есть возстановление зрения, оно есть дело нашего Спасителя. Итак, вот в каком смысле слово Божие обещает внушить знание приходящим к нему, отнявши (у них) каменное и жестокое сердце, то есть порочность, чтобы человек ходил в Божественных заповедях и хранил Божии повеления.

тщательное наставление и надлежащее научение. Если этот человек, раньше косневший в невежестве, с полным вниманием, как мы сказали, отдается учителю и обещает во всем повиноваться (ему), то учитель, видя усердие его намерения, надлежащим образом пообещает избавить его от всякого невежества и сообщить ему знание — он обещает сделать это не тому ученику, который отказывается или сопротивляется, но ученику преданному и совершенно послушному. Так и Божественное слово обещает приступающим к нему исторгнуть (у них) каменное сердце, — но, конечно, не у тех, кто не слушает его, а у тех, кто принимает заповеди учения его, как и в Евангелиях мы находим, что больные приступали к Спасителю, прося о получении здоровья, и таким образом исцелялись. И если, например, слепые исцелялись и видели, то это исцеление есть дело самих исцелившихся именно в том (отношении), что они просили Спасителя и веровали в возможность исцеления от Него; но оно есть дело Спасителя — в том отношении, что им возвращается зрение. В таком же смысле и в

разсматриваемом изречении Божественное слово обещает дать научение через отнятие каменного сердца, то есть посредством уничтожения порока, чтобы через это (люди) могли ходить в Божественных повелениях и хранить заповеди закона.

16. Потом следовало изречение из Евангелия, где Спаситель сказал, что внешним он говорит в притчах для того, кто «*...да видяще ... не узрят, и слышаще ... не разумеют, да не когда обратятся и оставятся им греси*»[1]. Противник скажет: «Если некоторые люди обращаются и делаются достойными отпущения грехов именно потому, что услышали яснейшие (слова), услышать же яснейшие слова заключается не в их власти, а во власти учителя, и если другим людям Он для того не проповедует более ясно, чтобы они не увидели и не разумели, то спасение не зависит от самих людей. Если же это так, то мы не властны в своем спасении и погибели». Если бы не были прибавлены слова: «*... да не когда обратятся, и оставятся им греси*», тогда против этого возражения была бы убедительна такая защита: Спаситель не хотел, чтобы люди, которые не будут прекрасными и добрыми, знали тайны и потому говорил им в притчах. Но

16. Потом мы предположили разсмотреть еще слова Спасителя из Евангелия: «*...да видяще видят и не узрят, и слышаще слышат, и не разумеют, да не когда обратятся и оставятся им греси*». По поводу этих слов противник скажет в ответ следующее. Совершенно исправятся и обратятся именно те люди, которые будут слышать более ясное учение, и притом они обратятся так, что станут достойны получить прощение грехов; слышать же ясное учение не находится в их власти, но учить более или менее открыто и ясно, конечно, во власти учителя; в то же время учитель, по его собственным словам, другим людям не проповедует ясно для того, чтобы они не услышали, не уразумели, не обратились и не спаслись — все это показывает, что спасение не зависит от самих людей. Если же это так, то мы не властны ни в (своем) спасении, ни в погибели. — Если бы не были прибавлены слова Спасителя: «*...да не когда обратятся, и оставятся им греси*», то ответить (на это возражение)

[1] Мк. 4, 12.

теперь, при наличности следующих слов: «*...да не когда обратятся, и оставятся им греси*», защита труднее. Итак, прежде всего нужно отметить это место (как полезное в борьбе) против инославных. Они собирают из Ветхого завета такие места, где, как они осмеливаются говорить, выражается жестокость Творца, мстительное и строго-справедливое расположение Его по отношению к грешникам — или как еще хотят они назвать это, лишь бы только сказать, что в Творце нет благости. С Новым же (заветом) они поступают не так и не безпристрастно; они пропускают в нем места, подобные тем, какие они считают достойными порицания в Ветхом завете. Между тем, вышеприведенные слова Евангелия, как и сами они говорят, ясно показывают, что Спаситель не проповедовал ясно для того, чтобы люди не обратились и, обратившись, не сделались достойными прощения грехов, а это, в своем роде, нисколько не хуже подобных же изречений Ветхого завета, порицаемых (ими). Если же они стараются защищать Евангелия, то нужно сказать им следующее: разве не достойно порицания было бы легче: тогда мы сказали бы, что Спаситель не хотел, чтобы люди, которые, как он знал наперед, не будут добрыми, разумели тайны Царства Небесного, и потому говорил им в притчах, но теперь при этой прибавке: «*...да не когда обратятся, и оставятся им греси*», толкование делается труднее. И, прежде всего, нам должно обратить внимание на то, какою крепостью против еретиков может служить это место. Они обыкновенно собирают из Ветхого завета те изречения, в которых, как им кажется на основании собственного понимания, Богу-Творцу приписывается что-нибудь жестокое и безчеловечное, где, например, изображается чувство мести или мздовоздаяния, словом, что-нибудь такое, на основании чего они отрицают благость в Творце, как бы они ни называли это. Но почему же они не судят с такою же мыслью и с таким же чувством также и о Евангелиях? Почему они не замечают, что и в Евангелиях есть такие места, какие они осуждают или порицают в Ветхом завете? Ведь в этой главе, как сами они говорят, с очевидностью показывается, что Спаситель для того

поступают они, не одинаково относясь к одинаковым вопросам, именно, когда Новым заветом не соблазняются, но стараются его защитить, в Ветхом же завете порицают подобные места, тогда как следовало бы защищать их наравне с изречениями Нового завета? Посредством таких сравнений мы приведем их к той мысли, что все Писания принадлежат одному Богу. Теперь, по возможности, обратимся к предлежащей защите.

не говорил ясно, чтобы люди не обратились и, обратившись, не получили бы прощения грехов. И конечно, если понимать это место только по букве, то оно нисколько не будет уступать тем местам, какие порицают они в Ветхом завете. Если же им самим думается, что такие изречения, встречающиеся в Новом завете, нуждаются в истолковании, то будет последовательным и необходимым оправдать подобным же толкованием и те изречения, какие они порицали в Ветхом завете, дабы таким образом доказать, что написанное в том и другом заветах принадлежит одному и тому же Богу. Но обратимся, насколько можем, к предположенному исследованию.

17. Разсуждая о фараоне, мы говорили, что более скорое излечение иногда бывает не ко благу врачуемым именно тогда, когда, подвергшись несчастью, они тотчас же освобождаются от того, чему подверглись: думая, что зло удобоизлечимо, они не берегутся от впадения в него и вследствие этого могут подвергнуться ему снова. Поэтому вечный Бог, Владыка их, знающий тайны, знающий все прежде совершения, по благости Своей отсрочивает скорейшую помощь таким людям и, так сказать, помогая не помогает им, так как это полезно

17. Раньше, разсуждая о фараоне, мы говорили, что иногда очень скорое излечение не ведет к добру, особенно если болезнь сильно развивается во внутренних членах. Поэтому Бог, знающий тайны, знающий все прежде совершения, по великой Своей милости отсрочивает излечение таких (людей), продолжает врачевание очень долго и, так сказать, врачует их не врачуя, дабы поспешное исцеление не сделало их неисцелимыми. Итак, возможно, что Господь и Спаситель наш посредством прикровенной речи скрыл свидетельство о глубо-

для них. Итак, может быть, Спаситель видел, что внешние, о которых теперь (идет) речь, не будут тверды в обращении, если услышат более ясную проповедь, и поэтому устроил так, чтобы они не слышали более ясного учения о глубочайших тайнах; иначе, быстро обратившись и исцелившись получением прощения, они признали бы раны греха легкими и удобоизлечимыми и скоро снова подверглись бы им. А может быть, они (тогда) не отбыли еще времени наказания за прежние грехи, которые они совершили против добродетели, оставив ее (добродетель), и Божественное попечение оставило их, чтобы они, пресытившись собственным злом, посеянным ими, впоследствии были призваны к более прочному раскаянию и уже не впали бы скоро (в те грехи), каким были подвержены прежде, позоря свое благородное достоинство и предаваясь порокам. Называемые внешними — конечно, по сравнению с внутренними — не очень далеко отстоят от этих последних; правда, внутренние слышат ясное учение, внешние же слышат учение неясное, потому что оно излагается им в притчах. Однако, Спаситель скрыл смысл учения о глубочайшем таинстве от внешних, к которым было слово Его, (скрыл) потому, что, испытуя сердца и утробы, Он предвидел, что они еще не способны воспринять учение в более ясном выражении; в противном случае, быстро обратившись и исцелившись, то есть скоро получивши прощение своих грехов, они легко впали бы снова в ту же болезнь, которая, как они испытали, была излечена без всякого труда. Если же совершается это (второе падение), то наказание удваивается и обилие зла умножается, как это несомненно для каждого, потому что в этом случае не только повторяются грехи, по-видимому, оставленные, но и самый двор добродетели оскверняется, если его попирают коварные и нечистые мысли, полные скрытого внутри лукавства. И какое лекарство найдется когда-нибудь для таких людей, которые, после нечистой и гнусной пищи зла, вкусили сладости добродетели, приняли сладость ее своими устами, а потом снова обратились к ядовитой и смертоносной пище непотребства? И кто будет сомневаться, что для них лучше быть отстраненными и на время оставленны-

чах, однако они все-таки слышат. Некоторые же из внешних, называемые тирянами, будучи, вероятно, гораздо ниже внешних по достоинству, не слышат даже и того, что слышат внешние, хотя Спасителю было известно, что в древности они покаялись бы, сидя во вретище и пепле, если бы Он находился вблизи пределов их; они услышат более благовременно и раскаются более плодотворно в другое время, когда слово будет более удобоприемлемо для них, чем для тех, которые не приняли слова и в числе которых Спаситель упомянул и тирян. И смотри: когда мы всячески стараемся доказать, что даже и в таких (изречениях, как только что рассмотренное) содержится мысль о разнообразном промышлении Божием, пекущемся о безсмертной душе, то разве мы не заботимся всячески о соблюдении благоговения к Богу и ко Христу Его и, кроме того, разве не обнаруживаем больше способности к исследованию? Но, может быть, кто-нибудь спросит относительно порицаемых: вот они, видя чудеса и слыша Божественные слова, не получают никакой пользы, между тем как тиряне раскаялись? Может быть, когда-нибудь они пресытятся злом и ужаснутся той нечистоты, какою теперь наслаждаются; тогда-то, наконец, слово Божие и откроется им надлежащим образом. И, таким образом, святыня не будет дана псам, и жемчуг не будет брошен перед свиньями, которые попирают его ногами и, сверх того, обратившись, нападают на тех, которые проповедовали им слово Божие, и разрывают их. Таковы люди, называемые внешними, без сомнения, по сравнению с внутренними, которые, как говорит (Писание), более ясно слышат слово Божие. Впрочем, и внешние слышат слово, хотя и прикрытое иносказаниями и затемненное притчами. Но кроме внешних, есть еще другие люди, называемые тирянами; эти совершенно не слышат (слова Божия), хотя даже Спаситель знал о них, что некогда они покаялись бы, лежа в прахе и пепле, если бы у них были совершены чудеса (virtutes), какие были совершены у других; и однако они не слышат даже того, что слышат внешние, потому я уверен, что разряд этих людей гораздо ниже и непотребнее во зле, чем разряд так называемых внеш-

лись бы, если бы подобное произошло и было сказано у них; зачем же, спросит он, Спаситель проповедовал им на их погибель, чтобы грех их считался более тяжким? Ему должно сказать следующее. Бог знает чувства всех тех, которые обвиняют Его Промысл, будто они не уверовали по вине Промысла, потому что (Промысл Божий) не дал им увидеть то, что даровал созерцать другим, и не предоставил им случая услышать то, что слышали и другие и получили от этого пользу; желая изобличить неразумность этого оправдания, Бог дает порицающим Его управление то, чего они требовали; тогда, получивши это, и, тем не менее, изобличенные в крайнем нечестии, так как они не успели извлечь из того никакой пользы себе, они оставляют такую дерзость и, тем самым освободившись, научаются, что иногда Бог действительно откладывает и медлит благотворить некоторым людям, но при этом Он не дает им видеть и слышать именно то, что, услышав и увидев, люди отягчают и увеличивают свой грех, если даже после того не уверуют.

них, то есть таких, которые находятся (все-таки) недалеко от внутренних и удостоившихся слышать слово, хотя и в притчах; кроме того, может быть, исцеление их было предназначено в то время, когда в день суда им будет отраднее, нежели тем, у кого были совершены описанные чудеса: тогда, наконец, освободившись от бремени своих грехов, они легко и свободно направятся по пути спасения. Но я желаю напомнить своим читателям, что в отношении к таким слишком трудным и темным местам мы с величайшим усердием стараемся не столько о том, чтобы найти совершенно ясное решение вопросов, — это каждый будет делать настолько, насколько даст ему высказаться Дух, но (главным образом) о том, чтобы яснейшим доказательством поддержать правило благочестия; именно, мы стараемся показать, что Промысл Божий, справедливо управляющий всем, также и безсмертными душами управляет по справедливейшим распоряжениям, сообразно с заслугами и виновностью каждого: ведь домостроительство (dispensatio humana) о людях не заключается в пределах жизни это-

го века, но степень предшествующих заслуг всегда служит основанием будущего состояния и, таким образом, безсмертным и вечным судом правды и управлением Божественного Промысла безсмертная душа приводится к высшему совершенству. Но кто-нибудь возразит нам следующим образом. Если слово проповеди, как мы говорим, нарочито удаляется от людей сравнительно дурных и негодных, то зачем же слово было проповедовано тем, по сравнению с которыми предпочитаются (даже) тиряне, которые, как известно, были (однако) оставлены в пренебрежении? Ведь этим было увеличено их бедствие, и осуждение их сделано более тяжким, потому что услышали слово такие люди, которые не могли уверовать. На это, кажется, должно ответить следующим образом. Бог, Создатель всех умов, предвидел жалобы против Его Промысла преимущественно со стороны тех, которые говорят: как могли мы уверовать, когда не видали того, что видели другие, и не слыхали того, что было проповедовано другим? Мы совершенно не виноваты: ведь кому было возвещено слово и показаны знамения, те нисколько не замедлили, но уверовали, пораженные самою силою чудес. Желая обличить случаи таких жалоб и показать, что причиною гибели для них служит не пренебрежение со стороны Божественного Промысла, но произволение человеческого духа; Бог даровал благодать своих благодеяний также и недостойным, и неверным, дабы поистине заградились всякие уста и человеческий ум сознал бы, что не Бог оставляет его, но только сам он не радеет о себе. А так как презревший оказанные ему Божественные благодеяния осуждается тяжелее, чем тот, кто не удостоился получить их или услышать (о них), то, вместе с тем, (ум человеческий) должен уразуметь и сознать еще и следующее. Если Бог иногда медлит дать (возможность) некоторым людям увидеть или услышать тайны Божественного благодеяния (virtutis), то это есть дело Божественного милосердия и справедливейшего управления Его — (это делается для того), чтобы они не были наказаны тягчайшим наказанием за нечестие, если бы они, увидевши знамения, узнавши и услышавши тайны Премудрости Божией, (впоследствии) презрели и пренебрегли бы ими.

18. Разсмотрим еще слова: «*Темже убо ни хотящаго, ни текущаго, но милующаго Бога*»[1]. Порицатели говорят: если (помилование) — не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего, то спасение зависит не от нашей свободы, но от природы (устроения), данной (Богом), устроившим нас именно такими, или от решения Того, Кто милует, когда хочет. — У таких людей нужно спросить следующее. Желать добра — добро или зло? И подвизаться ради желания достигнуть цели в стремлении к добру — достойно похвалы или порицания? Если они скажут, что достойно порицания, то ответят вопреки ясной истине, так как святые желают и подвизаются, но, конечно, не делают этим (ничего), достойного порицания. Если же они скажут, что желание добра и стремление к добру есть добро, тогда мы спросим, каким же образом погибающая природа желает лучшего? Ведь это то же самое, как если бы дурное дерево приносило хорошие плоды, — если только желать лучшего есть добро. Но они дадут третий ответ, именно, что желание добра и стремление к до-

[1] Рим. 9, 16.

18. Теперь разсмотрим еще слова: «*...ни хотящаго, ни текущаго, но милующаго Бога*». Противники говорят: если спасается не тот, кто желает и подвизается, но тот, кого милует Бог, то спасение — не в нашей власти; но или природа наша такова, что мы можем или спастись, или не спастись, или же спасение зависит от одной только воли Того, Кто милует и спасает, если хочет. Но мы спрашиваем у них прежде всего следующее: хотеть добра есть добро или зло? И похвально ли старательно подвизаться, чтобы достигнуть доброй цели? Если они скажут, что это преступно, то, очевидно, скажут глупость, потому что все святые и желают добра, и стремятся к добру, и, однако, они, конечно, не преступны. Итак, если тот, кто не спасается, имеет злую природу, то каким же образом он хочет добра и стремится к добру, но только не находит добра? Ведь говорят, что дурное дерево не приносит хороших плодов; но желание добра есть плод добрый; каким же образом от дурного дерева получается хороший плод? Если они скажут, что желание добра и стремление к добру есть дело среднее, то есть ни добро, ни зло, то

бру относится к вещам средним, что это желание и стремление — ни хорошо, ни дурно. На это нужно сказать, что если желание добра и стремление к добру есть вещь средняя, то безразлично и противоположное этому, то есть желание зла и стремление ко злу. Но желать зла и стремиться ко злу — не есть дело безразличное; следовательно, и желание добра, и стремление к добру тоже не безразлично. Итак, вот как, я думаю, мы можем защищать слова: «*...ни хотящаго, ни текущаго, но милующаго Бога*». Соломон говорит в книге Псалмов — потому что ему принадлежит песнь восхождений, из которой мы приведем слова: «*Аще не Господь созиждет дом, всуе трудишася зиждущии; аще не Господь сохранит град, всуе бде стрегий*»[1]. Этими словами Соломон не отклоняет нас от созидания домов и не учит не бодрствовать для сохранения нашего душевного дома, но только показывает, что созидаемое без Бога и не получающее от него охраны всуе созидается и тщетно охраняется, так как господином домостроительства по справедливости должно считать Бога и началь-

[1] Пс. 126, 1.

мы скажем им: если желание добра и стремление к добру есть дело среднее, то, значит, и противоположное этому, то есть желание зла и стремление ко злу, будет безразличным. Но желание зла и стремление ко злу, как известно, не безразлично: оно, очевидно, есть зло. Таким образом, ясно, что желание добра и стремление к добру — дело не безразличное, но доброе. Итак, отразивши их этим ответом, поспешим к разъяснению самой задачи, которая гласит: «*...ни хотящаго, ни текущаго, но милующаго Бога*». В книге Псалмов, в песнях степеней, приписываемых Соломону, написано так: «*Аще не Господь созиждет дом, всуе трудишася зиждущии; аще не Господь сохранит град, всуе бде стрегий*». Этими словами (псалмопевец), конечно, не указывает того, что мы должны прекратить созидание (домов) или бдительное охранение своего внутреннего города, но показывает, что все, созидаемое без Бога, и все, без Него охраняемое, тщетно созидается и без пользы охраняется; ибо во всем, что хорошо строится и хорошо охраняется, виновником и созидания, и сохранности оказывается Господь. Если,

ником города — Владыку всего. Если мы, например, скажем, что такое-то здание есть дело не строителя, но Бога, и что ограждение такого-то города от всякого вреда со стороны врагов есть дело не охранителя, но Бога, управляющего всем, то мы не ошибемся; мы соглашаемся, что и человек сделал кое-что, но главное дело с благодарностью относим к Совершителю — Богу. Точно так же человеческого желания недостаточно для достижения цели, равно как подвига борьбы недостаточно для получения награды вышнего звания Божия во Христе Иисусе, ибо это совершается при помощи Божией; и потому прекрасно говорится, что «*ни хотящаго, ни текущаго, но милующаго Бога*». Подобным образом и о земледелии можно сказать словами Писания: «*Аз насадих, Аполлос напои, Бог же возрасти. Темже ни насаждаяй есть что, ни напаяяй, но возращаяй Бог*»[1]. Ведь было бы неблагочестиво сказать, что изобилие плодов есть дело земледельца или дело того, кто поливал: оно есть дело Божие. Так и наше совершенствование не происходит без нашей деятельности, например, мы видим какое-нибудь великолепное произведение и прекрасное, громадное здание, красиво устроенное, то разве мы не скажем справедливо и по достоинству, что это здание построено не человеческими силами, но Божественною силою и могуществом? И, однако, это не будет означать, что прилежный человеческий труд и искусство при этом оставались праздными и совершенно ничего не сделали. Или допустим еще, что мы видим какой-нибудь город обложенным тяжелою осадою неприятелей, видим, что к стенам его приставляются грозные машины, он (окружается) валом и поражается стрелами, огнем и всеми военными орудиями, производящими разрушения. Если неприятель все-таки мог быть отражен и обращен в бегство (от этого города), то мы по достоинству и справедливо говорим, что спасение освобожденному городу дано Богом. Но этим мы не показываем, будто (в городе) не было караула стражей, не было готовности к сражению у юношей и бдительности у караульщиков. Точно так же, нужно думать, и апостол сказал, что для совершения спасения недостаточно

[1] 1 Кор. 3, 6–7.

ности и не устрояется нами (одними), но большую часть его производит Бог. Чтобы сказанное было яснее, возьмем в пример искусство корабельного управления. Кроме веяния ветра, благорастворения воздуха и света звезд, какое большое значение для достижения гавани имеет, говорят, еще искусство управления кораблем! Между тем, сами кормчие часто не решаются признать, что корабль спасен, благодаря их предусмотрительности, но все приписывают Богу не потому, что (сами) они будто бы ничего не сделали, но потому, что зависящее от Промысла несравненно больше того, что зависит от искусства. И в нашем спасении зависящее от Бога несравненно больше того, что находится в нашей власти. Поэтому, я думаю, и говорится, что «*ни хотящаго, ни текущаго, но милующаго Бога*». Если же слова «*ни хотящаго, ни текущаго, но милующаго Бога*» понимать так, как понимают их еретики, тогда излишни заповеди, тогда напрасно сам Павел некоторых обвиняет за падение, других же одобряет за исправление и дает законы церквам, напрасно и мы отдаемся желанию добра, попусту (предаемся) одной только человеческой воли и что подвиг смертного не пригоден для достижения небес и для получения награды вышнего звания Божия во Христе Иисусе, если эта наша добрая воля, и готовность, и старание, какое может быть в нас, не вспомоществуется и не подкрепляется Божественною помощью. И поэтому апостол весьма последовательно сказал, что «*ни хотящаго, ни текущаго, но милующаго Бога*». Подобным образом мы можем сказать о земледелии словами Писания: «*Аз насадих, Аполлос напои, Бог же возрасти. Темже ни насаждаяй есть что, ни напаяй, но возращаяй Бог*» Ведь если поле сохранило хорошие и обильные плоды до полной зрелости, то никто не скажет благочестиво и разумно, что эти плоды произвел земледелец, но (всякий) признает, что они даны Богом. Точно так же и наше совершенство, конечно, не достигается при нашей бездеятельности и праздности, но однако, завершение его должно приписать не нам, а Богу, Который есть первая и главная причина (этого) дела. Подобным образом, если корабль преодолел морские опасности, то это обстоятельство зависит,

ся) подвигам. Но Павел не напрасно дает эти советы и одних порицает, а других одобряет, и мы не тщетно желаем добра и стремимся к высшей добродетели. Следовательно, они дурно поняли смысл этого места.

конечно, от великого труда корабельщиков, от приложения к делу всего корабельного искусства, от усердия и опытности кормчего, а также от направления ветров и тщательного наблюдения за созвездиями; однако же, когда корабль, избитый волнами и ослабленный волнениями, благополучно достигает гавани, то всякий здравомыслящий человек припишет спасение корабля ничему другому, как только милости Божией. Даже сами корабельщики или кормчий не дерзают говорить: я спас корабль, но все относят к милости Божией — не потому, что думают, будто они сами не приложили нисколько искусства или труда к спасению корабля, но потому, что от них, как они знают, — труд, а спасение кораблю даровано Богом. Так и в подвиге нашей жизни от нас должен зависеть труд, и мы, со своей стороны, должны приложить усердие и старание; но спасения, этого плода нашего подвига, должно ожидать от Бога. В противном случае, если наш труд совсем не нужен, очевидно излишни будут заповеди, напрасно тогда и сам Павел некоторых обвиняет за отпадение от истины, а других хвалит за твердость в вере, напрасно он дает некоторые предписания и установления церквам, напрасно и мы желаем добра или стремимся к нему. Но, конечно, все это не напрасно, и апостолы, конечно, не напрасно дают предписания, и Господь не без причины дает законы. Итак, нам остается провозгласить, что скорее еретики понапрасну клевещут на хорошие изречения.

19. После этого следовали слова: «...*и еже хотети, и еже деяти* — от Бога»[1]. Некоторые говорят: если от Бога хотение и от Бога действие, то хотя бы мы желали дурного и дурно поступали, это делается с нами

19. После этого следовал вопрос относительно слов: «...*и еже хотети, и еже деяти* — от Бога». Они говорят: если от Бога хотение и от Бога действие, то хорошо ли, дурно ли мы поступаем или желаем, — это от Бога. Если же это так, то мы не обладаем свободной во-

[1] Флп. 2, 13.

от Бога; если же это так, то мы не свободны. И опять, когда мы желаем лучшего и делаем добро, то добрые дела делаем не мы, потому что желание и действие — от Бога; мы только, по-видимому, (делаем это), а на самом деле это дает Бог; следовательно, и в этом отношении мы не свободны. Но на это нужно сказать следующее. Изречение апостола не говорит, что от Бога желание зла или от Бога желание добра, равно как и совершение добра и зла, — но (говорит, что от Бога) — желание вообще и подвиг вообще. Как от Бога мы имеем то, что мы — живые существа и что мы — люди, так, можно сказать, от Бога мы имеем и желание вообще, и движение вообще. Но хотя быть живыми существами, двигаться, например, действовать различными членами, то есть руками или ногами, хотя все это мы получили от Бога, однако было бы неправильно сказать, что от Бога мы получили и какое-нибудь частное (εἰδικόν) движение, направленное, например, к побоям, или к убийству, или к похищению чужого. Общую (родовую) способность движения мы получили от Бога, но мы уже (сами) пользуемся этой способностью движения или для зла, или для добра. Таким образом, способность деятельности, по которой

лей. На это должно ответить следующее. Изречение апостола не говорит, что от Бога — желание зла, или от Бога — желание добра, ни того, что от Бога — совершение добра или зла, но говорит вообще, что желание и действие — от Бога. Как от Бога мы имеем то, что мы — люди, что мы дышим, движемся, так от Бога мы имеем и то, что мы желаем. Мы можем сказать так: то, что мы двигаемся, это от Бога, или — что различные члены служат и двигаются каждый по своему назначению, это — от Бога. Но это, конечно, не значит, что от Бога же происходит и то, что, например, рука двигается для несправедливых побоев или для кражи. Самое то, что она движется, — это от Бога; но обращать эти движения, полученные нами от Бога, к добру или ко злу — это наше (дело). Точно так же и апостол говорит, что силу воли мы получаем (от Бога), но мы уже сами пользуемся волею как в добрых, так и в злых желаниях. Подобным образом должно думать и о действиях.

мы — живые существа, мы получили от Бога, и способность желания мы получили от Творца; но мы уже сами пользуемся этой способностью желания, равно как и способностью деятельности, или для добра, или в противоположном направлении.

20. Против свободы нашей воли, по-видимому, говорит еще то апостольское изречение, в котором апостол, возражая самому себе, выражается так: «*Темже убо егоже хощет, милует, а егоже хощет, ожесточает. Речеши убо ми: чесо ради еще укаряет? Воли бо Его кто* воспротивился? *Темже убо, о человече, ты кто еси, против отвещаяй Богови? Еда речет здание создавшему е: почто мя сотворил еси тако? Или не имать власти скудельник на брении, от тогожде смешения сотворити ов убо сосуд в честь, ов же не в честь?*»[1] Кто-нибудь скажет: если Бог (творит) одних для спасения, а других — для погибели точно так же, как горшечник из одной и той же смеси делает одни сосуды для почетного, а другие — для низкого употребления, то спасение или погибель — не в нашей власти, и мы не свободны. Но против того, кто так пользуется этими словами, должно сказать следующее. Неужели он может думать об апостоле, что

[1] Рим. 9, 18–21.

20. Нужно разсмотреть также слова апостола: «*Темже убо егоже хощет, милует, а егоже хощет, ожесточает. Речеши убо ми: чесо ради еще укаряет? Воли бо Его кто* воспротивился? *Темже убо, о человече, ты кто еси, против отвещаяй Богови? Еда речет здание создавшему е: почто мя сотворил еси тако? Или не имать власти скудельник на брении, от тогожде смешения сотворити ов убо сосуд в честь, ов же не в честь?*» Кто-нибудь, может быть, скажет: как горшечник из одной и той же смеси делает одни сосуды для почетного, а другие же — для низкого употребления, так и Бог творит одних для погибели, других — для спасения, значит, спасение или погибель не в нашей власти, а это очевидно показывает, что мы не обладаем свободною волею. Тем, кто так понимает эти слова апостола, нужно ответить следующее. Может ли быть, чтобы апостол противоречил самому себе? Если же нельзя думать этого об апостоле, то каким образом, по их мнению, он может справедливо пори-

он противоречит самому себе? Не думаю, что кто-нибудь дерзнет сказать это. Если же апостол не говорит противного себе, то каким образом, согласно с таким пониманием (приведенного изречения), он может справедливо порицать и обвинять коринфского блудника или людей падших, но не раскаявшихся в невоздержанности и нечистоте, совершенных ими? Каким образом за хорошие поступки он благословляет тех, кого хвалит, как, например, (благословляет) дом Онисифора, говоря: «*Да даст же милость Господь Онисифорову дому, яко многажды мя упокои и вериг моих не постыдеся, но пришед а Рим, тощнее взыска мя и обрете. Да даст ему Господь обрести милость от Господа в день он*»[1]. Не свойственно одному и тому же апостолу порицать согрешившего, как достойного порицания, и одобрять совершившего доброе дело, как достойного похвалы, и в то же время говорить, что назначение одного сосуда для почетного, а другого — для низкого употребления зависит от Творца, как будто ничего нет в нашей власти. И какой разумный смысл в словах: «*Всем* ... цать коринфских блудников или людей, согрешивших, но не покаявшихся в безстыдстве, блуде, нечистоте, совершенных ими? Каким образом также он хвалит тех, которые жили праведно, как, (например, хвалит) дом Онисифора, говоря: «*Да даст же милость Господь Онисифорову дому, яко многажды мя упокои и вериг моих не постыдеся, но пришед а Рим, тощнее взыска мя и обрете. Да даст ему Господь обрести милость от Господа в день он*». Итак, не сообразно с апостольским достоинством порицать достойного наказания, то есть грешника, и хвалить достойного похвалы за доброе дело и, в то же время, говорить, что добрая или злая жизнь каждого есть дело Бога, так как Он делает одного сосудом для почетного, а другого — сосудом для низкого употребления, как будто никто не властен делать доброе или злое. Каким образом он еще прибавляет, что «*всем ... явитися нам подобает пред судищем Христовым, да приимет кийждо* из нас, *яже с телом содела, или блага, или зла*»? Ибо какое воздаяние за добро (может быть) тому, кто не мог делать зла, будучи образован Творцом только для добра? Или какое

[1] 2 Тим. 1, 16–18.

явитися нам подобает пред судищем Христовым, да приимет кийждо, яже с телом содела, или блага, или зла»[1]? Какой смысл в этих словах, если совершившие дурное дошли до этого состояния потому, что были созданы сосудами безчестия, а жившие добродетельно делали добро потому, что изначала были приготовлены к этому и были сотворены сосудами почетными? Еще: разве этому мнению, составленному ими на основании приведенных нами слов, будто сосуд бывает почетным и непочетным по вине Творца, разве этому мнению не противоречит сказанное в другом месте: «*В велицем же дому не точию сосуди злати и сребряни суть, но и древяни, и глиняни; и ови убо в честь, ови же не в честь. Аще убо кто очистит себе* [*от*] *сих, будет сосуд в честь, освящен и благопотребен Владыце, на всякое дело благое уготован*»[2]. Ведь если сосудом почетным делается тот, кто очистил себя, а сосудом низким — тот, кто не очистил себя по небрежению, насколько можно понять из этих слов, то Творец нисколько не виноват наказание по справедливости можно наложить на того, кто по самому своему созданию от Творца не мог делать добра? Затем, разве этому мнению не противоречит то, что говорит он в другом месте: «*В велицем же дому не точию сосуди злати и сребряни суть, но и древяни, и глиняни; и ови убо в честь, ови же не в честь. Аще убо кто очистит себе от сих, будет сосуд в честь, освящен и благопотребен Владыце, на всякое дело благое уготован*». Таким образом, кто очистил себя, тот делается сосудом почетным, а кто пренебрег очищением своих нечистот, тот делается сосудом низким. На основании этих изречений, как я думаю, вину за дела (людей) никак нельзя относить к Творцу. Правда, Бог-Творец иной сосуд делает для почетного употребления, а другие сосуды делает для низкого употребления. Но почетным сосудом Он делает тот сосуд, который очистил себя от всякой нечистоты, сосудом же низким (делает) сосуд, запятнавший себя нечистотой пороков. Отсюда вытекает то заключение, что (это назначение) определяется делами каждого как своей предшествующей причиной: Бог

[1] 2 Кор. 5, 10.
[2] 2 Тим. 2, 20–21.

(в этом). Творец делает (одних) сосудами почетными, (других) сосудами низкими не от начала, по предведению, потому что по предведению Он (никого) наперед ни осуждает, ни оправдывает, но сосудами почетными Он делает тех, которые очистили себя, сосудами же непочетными — тех, которые не очистили себя по небрежению, так что один сосуд делается почетным, а другой — низким на основании причин, предваряющих приготовление сосудов для почетного или для низкого употребления. Если же мы однажды допускаем, что назначение сосуда к чести или безчестию основывается на предшествующих причинах, то, конечно, совсем не будет нелепым, возвратившись к разсуждению о душе, сказать, что Иаков был возлюблен прежде получения тела, а Исав возненавиден прежде образования во чреве Ревекки — на основа нии (некоторых) предшествующих причин.

делает каждого или почетным, или низким сосудом сообразно с его заслугами, и каждый сосуд сам дает Творцу основания и поводы к тому, чтобы Творец устроил его или для почетного, или для низкого употребления. Но если это положение кажется справедливым и вполне согласным с благочестием — а оно, конечно, справедливо, то есть если каждый сосуд назначается Богом или для почетного, или для низкого употребления на основании предшествующих причин, то, кажется, не будет нелепостью, если мы, разсуждая таким же порядком и в такой же последовательности о древнейших событиях, то же самое будем думать и о душах и именно такою причиною объясним то обстоятельство, что Иаков был возлюблен, еще не родившись в этом мире, а Исав — возненавиден, находясь еще во чреве матери[1].

[1] «Если же мы однажды допускаем, что один сосуд сотворен для почетного употребления, а другой — для низкого, на основании предшествующих причин, то мы, конечно, можем возвратиться к тайне относительно души и допустить, что душа когда-то еще в древности совершила то, за что (впоследствии) в одном (человеке) была возлюблена, а в другом — возненавидена, прежде чем в теле Иакова она стала запинать (Исава), а в пяте Исава была подчинена братом». И еще: «...что одни души назначаются для почетного, а другие для низкого употребления, это есть следствие предшествующих заслуг или преступлений их» — из письма Иеронима к Авиту.

21. Вместе с тем становится ясным еще и следующее. Как горшечник имеет дело с одной по природе глиной, из смеси которой делаются сосуды для почетного и для низкого употребления, точно так же и Бог имеет дело с душами одной природы и, так сказать, с одною смесью разумных сущностей (ὑποστάσεων), и только некоторые предшествующие причины делают одних сосудами почетными, а других — сосудами низкими. Правда, изречение апостола: «*Темже убо, о человече, ты кто еси, против отвещаяй Богови*?» — кажется слишком резким; но апостол учит, что человек, имеющий искренние отношения к Богу, верный и проводящий добрую жизнь, не может услышать слов: «*...о человече, ты кто еси, против отвещаяй Богови?*» Таков был Моисей: ибо «*Моисей глаголаше, Бог же отвещаваше ему гласом*»[1]. Но как Бог отвечает Моисею, так и святой отвечает Богу. А если кто не имеет такой близости к Богу — или потому, что потерял ее, или потому, что исследует это не ради любознательности, но по любопрению, — и поэтому говорит: «*...чесо ради еще укаряет?*

[1] Исх. 19, 19.

21. Не могут поставить нас в затруднение и слова (апостола) о том, что как сосуд почетный, так и сосуд низкий происходят из одной и той же смеси, ибо мы говорим, что природа всех разумных душ — одна, как и горшечник имеет дело с одной смесью глины. Таким образом, природа всех разумных тварей — одна, и из нее-то, как горшечник из одной смеси, Бог сотворил и образовал одних для чести, других для безчестия, сообразно с предшествующими заслугами каждого. Правда, изречение апостола: «*Темже убо, о человече, ты кто еси, против отвещаяй Богови?*» — кажется слишком резким; но, я думаю, из этого же изречения ясно, что оно не относится к верующему, живущему по совести и справедливо имеющему дерзновение у Бога, то есть к такому человеку, каким был Моисей, о котором Писание говорит: «*Моисей глаголаше, Бог же отвещаваше ему гласом*». Но как Бог отвечал Моисею, так и каждый святой отвечает Богу. А кто не верен и, вследствие своей недостойной жизни и сообщества, теряет дерзновение отвечать перед Богом, и кто спрашивает об этом не ради научения и преуспея-

Воли бо Его кто воспротивился?», то такой человек и будет достоин упрека: «*...о человече, ты кто еси, против отвещаяй Богови?*» Тем же, которые на основании этого изречения вводят различные природы, нужно сказать следующее. Если они помнят, что погибающие и спасаемые происходят из одной смеси и Творец спасаемых есть также Творец и погибающих, и если Тот, Кто творит не только духовных, но и земных благ (потому что это вытекает из высказанных положений), то, конечно, возможно, что сделавшийся теперь за какие-нибудь прежние добрые дела сосудом почетным в другом веке станет сосудом низким, если не будет совершать подобных же дел, приличных почетному сосуду; с другой стороны, кто здесь, по причинам, предшествующим этой жизни, сделался сосудом низким, тот, исправившись, в новом творении может быть сосудом почетным, освященным и благопотребным Владыке, готовым на всякое доброе дело. И, может быть, нынешние израильтяне за жизнь, недостойную (их) благородного происхождения, будут исключены из этого рода, как бы изния, но ради спора и сопротивления, или, яснее сказать, кто таков, что может сказать словами апостола: «*...чесо ради еще укаряет? Воли бо Его кто* воспротивился?» К такому человеку по справедливости направляется порицание, высказываемое апостолом: «*Темже убо, о человече, ты кто еси, против отвещаяй Богови?*» Итак, это порицание относится не к верным и святым, но к неверным и нечестивым. Тем же, которые считают души различными по природе и для подтверждения своего мнения приводят это апостольское изречение, нужно ответить следующим образом. Если сами они признают, что по словам апостола и назначенные к чести, и назначенные к безчестию, которых они называют спасаемыми и погибающими по природе, образуются из одной смеси, то, очевидно, природа душ не различна, но одна у всех. И если они согласны, что один и тот же горшечник означает, без сомнения, одного Творца, то, очевидно, спасаемые и погибающие созданы не различными творцами. Теперь пусть выбирают, как им думать: благой ли Творец творит злых и погибших или не благой творит добрых и

менившись из сосудов почетных в сосуды низкие; многие же из нынешних египтян и идумеян, приблизившись к Израилю, принесут обильные плоды, вступят в церковь Господа и уже не будут считаться египтянами и идумеянами, но будут израильтянами. Таким образом, по этому учению некоторые, сообразно с направлением (своей) воли, из злых делаются добрыми, другие же из добрых делаются злыми, одни пребывают в добре или от добра восходят к лучшему, другие же пребывают во зле или, при усилении порочности, из дурных делаются еще худшими.

предназначенных к чести? Необходимость вынуждает у них один из (этих) двух ответов. По нашему же учению[1], утверждающему, что Бог делает сосуды или почетными, или низкими на основании предшествующих причин, доказательство Правды Божией не встречает никакого препятствия. Возможно, что сосуд, который в этом мире на основании предшествующих причин был назначен для почетного употребления, в другом веке, если будет жить более или менее нерадиво, сделается сосудом низким, сообразно со своими заслугами; и, наоборот, кто по предшествующим причинам сделан был Творцом в этой жизни сосудом для низкого употребления, но (потом) исправится и очистит себя от всех нечистот и пороков, тот в новом веке может стать сосудом почетным, освященным и полезным, готовым на всякое доброе дело. Равным образом те, которые были предназначены Богом быть израильтянами в этом веке, но вели жизнь, не достойную благородства их происхождения, и совершенно отпали от благородства своего поколения, — те в грядущем веке за свою неверность из сосудов почетных обратятся в сосуды безчестия. И наоборот, многие, назначенные в этой жизни в число египетских или идумейских сосудов, приняли израильскую веру и сообщество, выполнили дела израильтян и вступили в Церковь Господа, в откровении же сынов Божиих будут почетными сосудами. Поэтому более согласно с правилом

[1] «По нашему же мнению, сосуд, за предшествующие заслуги сделанный почетным, в другом веке будет сосудом низким, если совершит дело, не достойное своего звания; и, наоборот, сосуд, за прежнюю вину получивший имя поношения, в новом творении станет сосудом освященным, полезным Господу и готовым на всякое дело, если только в настоящей жизни пожелает исправиться» — из письма Иеронима к Авиту.

благочестия (regula pietatis) веровать, что каждое разумное существо, сообразно со своим расположением и сообществом, иногда от зла обращается к добру, иногда же от добра отпадает ко злу; некоторые пребывают в добре; другие преуспевают к лучшему и постоянно восходят на высшие степени, доколе не достигнут самой высшей степени из всех; иные же остаются во зле или, если зло начало в них распространяться, преуспевают к худшему, доколе не погрузятся в последнюю глубину зла. Поэтому следует признать возможным, что некоторые, начавши с малых грехов, доходят до такой порочности и достигают такой степени зла, что, по степени (своего) непотребства, сравниваются с противными силами; и опять, если под влиянием тяжких наказаний они когда-нибудь одумаются и понемногу начнут искать лекарства для своих ран, то с прекращением зла они могут возвратиться к добру. Душа, как мы часто говорили, безсмертна и вечна; поэтому мы думаем, что на протяжении многочисленных и безконечных, огромных и разнообразных веков она может и от высочайшего добра нисходить к крайнему злу, и от крайнего зла возвращаться к высочайшему добру[1].

22. Но апостол в одном месте не приписывает Богу того, что сосуд делается почетным или низким, а все относит к нам, говоря: «*Аще убо кто очистит себе от сих, будет сосуд в честь, освящен и благопотребен Владыце, на всякое дело благое*

22. Но изречение апостола о сосудах почетных и низких, именно: «*Аще убо кто очистит себе от сих, будет сосуд в честь, освящен и благопотребен Владыце, на всякое дело благое уготован*», — по-видимому, ничего не полагает в Боге, но все —

[1] «Я думаю, что некоторые люди, начиная с малых пороков, могут дойти до такого нечестия (если только не захотят обратиться к лучшему и раскаянием загладить грехи), что делаются даже противными силами; и наоборот, некоторые, принадлежа к враждебным и противным силам, в течение долгого времени настолько успевают уврачевать свои раны и так обуздывают прежде разнузданные похоти, что переходят в состояние самых лучших. Мы очень часто говорили, что в безконечных и непрерывно продолжающихся веках, в которых существует и живет душа, некоторые (души) так низко падают, что доходят до крайней степени зла, а некоторые так преуспевают, что с последней степени нечестья достигают полной и совершенной добродетели» — из письма Иеронима к Авиту.

уготован»[1]; в другом же месте он не приписывает этого нам, но, по-видимому, все относит к Богу, говоря: «*Или не имать власти скудельник на брении, от тогожде смешения сотворити ов убо сосуд в честь, ов же не в честь?*»[2] И так как в словах его нет противоречия, то нужно соединить то и другое изречение и из обоих вывести одну совершенную мысль. Ни наша свобода без знания Божия, ни (одно) знание Божие без всякого с нашей стороны содействия добру не вынуждает нас к совершенствованию, потому что ни свобода без знания Божия и без достойного употребления этой свободы не делает никого сосудом почетным или низким, ни воля Божия не назначает кого-нибудь к чести или безчестию, если для (такого) различения не имеет никакого основания в нашей воле, наклонной ко злу или к добру. — Для нас достаточно этих доказательств относительно свободы воли.

в нас; в словах же: «*Или не имать власти скудельник на брении, от тогожде смешения сотворити ов убо сосуд в честь, ов же не в честь?*» — апостол, по-видимому, все относит к Богу. Однако не должно думать, что эти изречения противоречат одно другому, но обе мысли следует свести к одной и из двух пониманий нужно сделать одно. Именно, с одной стороны, мы не должны думать, что находящееся в нашей воле может совершаться без помощи Божией; с другой стороны, мы не должны думать, что находящееся в руке Божией может совершаться без нашей деятельности, усердия и расположения. Желать и делать что-нибудь — в нашей воле; но мы должны помнить, что самая возможность хотения или действия дана нам Богом, сообразно с тем различением, о каком сказали мы выше. Или, опять, Бог делает одни сосуды для почетного, другие — для низкого употребления; но причинами почетного или низкого назначения (сосудов), как бы некоторым материалом для Него, нужно думать, служат наши желания, намерения и заслуги, на основании которых Он и делает сосуд каждого из нас или почетным, или низким. Таким образом, самая склон-

[1] 2 Тим. 2, 21
[2] Рим. 9, 21.

ность души или направление ума само по себе указывает Ему, от Которого не скрыто сердце и помышление духа, почетным или низким нужно сделать сосуд этой души. Но для нас достаточно этих посильных разсуждений о свободе воли.

Примечания

1) Глава первая, §§ 2–3. Срвн. De orat. c. 6. Об отличии животных от человека как существа разумно-свободного подробное разсуждение C. Cels. 4, 24, 81–98 (особенно 81, 83, 85).

Глава вторая
О ПРОТИВНЫХ СИЛАХ

1. Теперь нужно разсмотреть на основании Писания, как противные силы или сам диавол ведут борьбу с родом человеческим, призывая и поощряя (людей) ко греху. И, прежде всего, в Бытии, как известно, описывается, что змей соблазнил Еву. В «Вознесении Моисея» — об этой книге упоминает апостол Иуда в своем послании — архангел Михаил, споря с диаволом о теле Моисея, говорит, что змей, получивши внушение от диавола, сделался причиною падения Адама и Евы. Некоторые задаются вопросом также и о том, кто есть тот ангел, который говорил с неба Аврааму: «*...ныне бо познах, яко боишися ты Бога и не пощадел еси Сына твоего возлюбленнаго Мне ради*»[1]. По ясному описанию (в приведенном месте) тот, кто говорил о себе, что он знает о том, что Авраам боится Бога и не пощадил своего возлюбленного сына, как говорит Писание, был ангел; но этот ангел не сказал, что Авраам не пощадил своего сына ради Бога, но — «*Мене ради*», то есть ради Того, Кто говорил это. Нужно изследовать также и то, о ком говорится в Исходе[2], что он хотел убить Моисея за то, что этот последний пошел в Египет. И затем, кто есть так называемый ангел-истребитель, а также тот, который в книге Левит на-

[1] Быт. 22, 12.

[2] Исх. 2.

зван Апопомпеем (Apopompaeus)[1], то есть пересылающим (transmissor)?[2] О нем Писание говорит: «Один жребий для Господа, а другой жребий Апопомпею, то есть пересылающему»[3]. В первой книге Царств разсказывается, что злой дух давил Саула[4]. В третьей же книге (Царств) пророк Михей говорит: «*...видех Господа ... Израилева, седящаго на престоле Своем, и все воинство небесное стояше окрест Его, одесную Его и ошуюю Его. И рече Господь: кто прельстит Ахава царя Израилева, и взыдет и падет в Реммафе Галаадстей?И рече сей тако, и сей тако. И изыде дух и ста пред Господем, и рече: аз прельщу и. И рече к нему Господь: в чем? И рече: изыду и буду дух лжив во устех всех пророк его. И рече: прельстиши и возможеши: изыди и* скоро *сотвори тако. И се, ныне даде Господь дух лжив во уста всех пророк твоих ... Господь глагола на тя злая*»[5]. Эти слова ясно показывают, что некоторый дух по своей воле и расположению избрал соблазнить и произвести обман, Господь же воспользовался этим духом для убиения Ахава, который был достоин потерпеть это. — В первой книге Паралипоменон также говорится: «*Воста же* диавол сатана *на Израиля и подусти Давида да сочислит* народ»[6]. В Псалмах же говорится, что злой ангел сокрушает некоторых людей. В Екклезиасте Соломон говорит: «*Аще дух владеющаго взыдет на тя, места твоего не остави, яко изцеление утолит грехи велики*»[7]. В книге же Захарии читаем, что диавол стоял по правую руку Иисуса и противодействовал ему[8]. Исаия говорит, что меч Господа возстает на дракона, змея лукавого[9]. Что сказать об Иезекииле, который во втором видении на князя Тирского весьма ясно пророчествует о противной силе, а также говорит, что дракон обитает в водах египетских? А вся книга, написанная об Иове, о чем ином повествует, как не о диаволе, который просил дать ему власть над всем, что имел

---

[1] ...χιμάρους κλῆρον ἕνα τῷ κυρίῳ καὶ κλῆρον ἕνα τῷ ἀποπομπαίῳ — Лев. 16, 8; Vul. — caper emissarius (capro emissario).

[2] У Руфина.

[3] См. Лев. 16, 8.

[4] См. 1 Цар. 18, 10 — [«*...и нападаше дух лукавый от Бога на Саула...*»].

[5] 3 Цар. 22, 19–23.

[6] 1 Пар. 21, 1.

[7] Еккл. 10, 4.

[8] Зах. 3, 1.

[9] Ис. 27, 1.

Иов, и над сынами его, потом — и над телом его? Но диавол побеждается терпением Иова. В этой книге Господь много сообщил нам в Своих ответах о враждебной нам силе этого дракона. — Вот места из Писаний Ветхого завета — сколько можно было вспомнить их в настоящее время, — те места, где упоминаются противные силы или говорится, что они враждуют с человеческим родом, хотя впоследствии должны подвергнуться наказанию. Разсмотрим такие же места и в Новом завете. Здесь разсказывается, что сатана приступил к Спасителю, искушая Его[1]; злые же духи и демоны, владевшие некоторыми людьми, были изгоняемы Спасителем из тел страдальцев, которые, как говорит Евангелие, были освобождены Им. Иуде сначала диавол вложил в сердце его мысль о предании Христа, а потом он принял в себя даже целого сатану: ибо написано, что после куска в него вошел сатана[2]. Апостол Павел учит нас, что не должно давать места диаволу, но говорит: «*Облецытеся во вся оружия Божия, яко возмощи вам стати противу кознем диавольским*»[3]; при этом он указывает, что «*брань*» святых «*несть ... к крови и плоти, но к началом и ко властем, и к миродержителем тмы века сего, к духовом злобы поднебесным*»[4]. Он говорит еще, что Спаситель был распят властями мира сего преходящими, мудрости которых он, Павел, по его словам, не проповедует[5]. Всеми этими изречениями Божественное Писание учит нас, что существуют некоторые невидимые враги, которые борются против нас и предписывают нам вооружиться против них. Поэтому некоторые простецы из верующих в Господа Христа думают, что все грехи, какие совершают люди, происходят от этих противных сил, которые возбуждают ум согрешающих, потому что в этой невидимой борьбе противные силы оказываются выше; а если бы, например, не было диавола, то ни один человек вовсе не согрешил бы.

2. Но мы смотрим на дело яснее и не думаем так, принимая во внимание то, что, очевидно, происходит из телесной потребности. В самом деле, разве можно думать, что диавол служит для

---

[1] Мф. 4.

[2] См. Ин. 13, 2 и 27.

[3] Еф. 6, 11.

[4] Еф. 6, 12.

[5] 1 Кор. 2, 6, 8.

нас причиной голода или жажды? Никто, полагаю, не осмелится утверждать это. Если же диавол не служит для нас причиной голода и жажды, то не то же ли бывает и в том случае, когда человек достигнет возмужалости и у него появятся возбуждения естественного жара? Отсюда, без сомнения, следует, что диавол не служит причиной того влечения, какое естественным образом появляется в совершенном возрасте, то есть желания совокупления, точно так же, как он не служит причиной голода и жажды. Несомненно, что причина этого влечения, по крайней мере, не всегда зависит от диавола; в противном случае нужно было бы думать, что если бы не было диавола, то тела не имели бы желания этого соединения. Теперь разсмотрим, действительно ли, как мы указали выше, люди желают пищи не по действию диавола, но по некоторому естественному побуждению? И если бы диавола не было, то неужели люди путем опыта приобрели бы такую выдержку в принятии пищи, что никогда не преступали бы меру, то есть принимали бы пищу не иначе, как только согласно потребности и не в большем количестве, чем позволяет разум, неужели тогда людям никогда не случалось бы погрешать против соблюдения меры и умеренности в пище? Я не думаю, чтобы люди могли так соблюдать эту умеренность, даже если бы не было никакого возбуждения со стороны диавола, — не думаю, чтобы в принятии пищи никто не нарушал умеренности и дисциплины, не научившись этому предварительно путем долгого упражнения и опыта. Итак, что же? В пище и питье нам возможно погрешать даже без побуждений со стороны диавола именно. А если мы оказываемся не совсем воздержанными и рачительными, неужели же в желании совокупления или в управлении естественными потребностями мы не испытываем ничего подобного? Я, со своей стороны, думаю, что то же самое разсуждение можно применить и к прочим естественным движениям, каковы: движения похоти или гнева, или печали, и вообще ко всему, что нарушает естественную меру недостатком умеренности. Таким образом, (теперь) ясно следующее соображение. Как в добрых делах одна человеческая воля сама по себе недостаточна для совершения добра, потому что ко всякому совершенству она возводится Божественною помощью, так и в противоположных (делах) — некоторые семена грехов мы получаем от тех вещей

(res), которые имеются у нас в естественном употреблении. Но как только мы позволим себе больше, чем нужно, и не воспротивимся первым движениям неумеренности, вражья сила, пользуясь этой первой погрешностью, поощряет и возбуждает (нас) всеми средствами, стараясь шире распространить грехи. Значит мы, люди, даем поводы и начала грехов, враждебные же силы распространяют грех шире и дальше, если можно, то — до беспредельности. Так совершается, например, падение в сребролюбие. Сначала люди желают немного денег, а потом, с возрастанием порока, развивается и страсть. После этого, когда вследствие страсти появилась уже умственная слепота, при возбуждении и поощрении со стороны враждебных сил человек уже не только желает денег, но похищает их и добывает насилием или даже пролитием человеческой крови. Что эти крайности пороков происходят от демонов, это, для более твердой уверенности, можно легко усмотреть еще из того, что терзаемые безмерною любовью, или необузданным гневом, или излишнею печалью — страдают нисколько не меньше тех, кого демоны мучают телесно. В некоторых историях разсказывается, что некоторые люди впали в безумие от любви, другие — от гневливости, некоторые — от печали или от излишней радости. Я думаю, это происходит оттого, что противные силы, то есть демоны, получив себе место в умах этих людей, которое открывается (им) неумеренностью, совершенно овладевают умом их, в особенности когда никакая слава за добродетель не побуждает этих людей к противодействию.

3. Что существуют некоторые грехи, которые не происходят от противных сил, но получают начало в естественных влечениях тела, это весьма ясно высказывает апостол Павел, когда говорит: «*Плоть бо похотствует на духа, дух же на плоть; сия же друг другу противятся, да не яже хощете, сия творите*»[1]. Так как плоть желает противного духу, а дух — противного плоти, то у нас иногда и бывает борьба против плоти и крови, именно потому, что мы — люди и ходим по плоти, и еще потому, что иногда искушаться мы можем не иначе, как только человеческими искушениями, как говорится о нас: «*Искушение вас не достиже, точию человеческое: верен же Бог, Иже не оставит вас искусити-*

[1] Гал. 5, 17.

ся паче, еже можете...»[1] Известно, что начальники состязаний не позволяют выходящим на состязание вступать в борьбу друг с другом как попало и случайно, но соединяют одного с другим, смотря по телесному сложению или по возрасту, на основании тщательного исследования и самого справедливого сравнения, например, (соединяют) мальчиков с мальчиками, мужчин с мужчинами, — (словом, тех), которые близко сходятся друг с другом по возрасту или по силе. Точно так же должно думать и о Божественном Промысле. Всеми, вышедшими на эту арену человеческой жизни, Промысл управляет справедливейшим образом, сообразуясь с силой каждого, которую знает один только Тот, Кто видит сердца человеческие. Промысл определяет, чтобы один сражался против такой плоти, другой — против другой, один — в течение такого-то времени, другой — в течение другого срока и чтобы одного плоть побуждала к этому или к тому, а другого — к другому; затем, Промысл определяет, чтобы один боролся против той или иной враждебной силы, другой — против двух или трех (сил) вместе или (поочередно): то против одной, то против другой (силы из этих двух или трех), и в известное время — против такой силы, а в другое время — против другой; Промысл также определяет, после каких поступков каждый должен бороться против одних сил, после каких — против других сил. Смотри, не на это ли указывают слова апостола: «*...верен ... Бог, Иже не оставит вас искуситися паче, еже можете...*»[2], то есть потому (не оставит), что каждый человек искушается сообразно с количеством своей силы или с возможностью. Но хотя мы сказали, что по справедливому суду Божиему каждый искушается сообразно с количеством своей силы, однако нельзя на этом основании думать, что искушаемый во всяком случае должен победить: ведь и сражающийся на арене не всегда может победить, хотя, по справедливому распоряжению, для него выбирается равный противник. Однако, если не будет равна сила борцов, то несправедлива будет награда победителю, несправедливо падет и обвинение на побежденного; поэтому Бог попускает нам быть искушаемыми, но не сверх наших сил, ибо мы искушаемся сообразно

[1] 1 Кор. 10, 13.
[2] 1 Кор. 10, 13.

с нашими силами. Равным образом, не написано, что в искушении Бог *«сотворит ... и избытие ... понести»*, но *«избытие, яко возмощи* нам *понести»*[1]. Но ленивое или доброе выполнение этой данной нам Богом возможности находится в нашей власти, ибо несомненно, что при всяком искушении мы имеем возможность перенести его, если только надлежащим образом пользуемся данною нам силой. Ведь не одно и то же иметь силу для победы и побеждать, как и сам апостол дал понять это осторожнейшим выражением, говоря, что даст Бог *«избытие, яко возмощи вам понести»*, а не просто *«яко понести»*, ибо многие не переносят, но в искушении побеждаются. Бог дает не то, чтобы мы перенесли, иначе, очевидно, не было бы никакой борьбы, но чтобы мы могли перенести. А мы, со своей стороны, благодаря способности свободной воли, пользуемся этой силой, данною нам затем, чтобы мы могли побеждать, пользуемся или прилежно — и тогда побеждаем, или лениво — и тогда терпим поражение. Но если бы нам была дана полная возможность непременной победы, так чтобы мы никоим образом не могли быть побеждены, то в чем же тогда заключался бы смысл борьбы для того, кто не может быть побежден? Или какая заслуга в победе, когда у противника отнимается способность защиты и победы? Если же всем нам одинаково дается возможность победы, в нашей же власти заключается то, как нам воспользоваться этою возможностью, то есть или старательно, или лениво, то и вина побежденного, и награда победителя будут справедливы. Таким образом, из наших посильных разсуждений, думаю, стало ясно, что есть некоторые грехи, совершаемые нами безо всякого побуждения со стороны злых, и есть другие грехи, которые влекут нас к какому-нибудь излишеству и неумеренности при возбуждении со стороны злых сил. Поэтому теперь следует заняться вопросом о том, каким образом сами противные силы производят в нас эти возбуждения?

4. Мы находим, что помыслы, исходящие из нашего сердца, или воспоминание о каких-нибудь событиях, или представление о каких-либо вещах и делах иногда происходят от нас самих, иногда возбуждаются противными силами, иногда же внушаются Богом или святыми ангелами. Но, может быть, это кажется

[1] 1 Кор. 10, 13.

баснословным, если не будет подтверждено свидетельствами Божественного Писания. Итак, о происхождении помысла от нас самих свидетельствует Давид в Псалмах, говоря: «*Яко помышление человеческое исповестся Тебе, и останок помышления празднует Ти*»[1]. О том же, что помыслы обыкновенно происходят и от противных сил, свидетельствует Соломон в Екклезиасте следующим образом: «*Аще дух владеющаго взыдет на тя, места твоего не остави: яко изцеление утолит грехи велики*»[2]. И апостол Павел свидетельствует о том же, говоря: «*...помышления низлагающе и всяко возношение взимающееся на разум* Христов»[3]. О происхождении помыслов от Бога свидетельствует Давид в Псалмах, говоря: «*Блажен муж, емуже есть заступление его у Тебе,* Господи*, восхождения в сердцы* Его»[4]. И апостол говорит, что Бог вложил «в сердце Титово»[5]. Нечто внушают человеческим сердцам также и ангелы, добрые и злые. На это указывает ангел, сопровождавший Товию, а также слово пророка, который говорит: «И отвечал *ангел, глаголяй во мне*»[6]. То же самое указывает и книга «Пастырь»; здесь говорится, что каждого из людей сопровождают по два ангела, и если в нашем сердце появятся добрые мысли, то эти мысли, по словам Пастыря, внушаются добрым ангелом, если же — противоположные, то это — внушение злого ангела. То же возвещает и Варнава в своем послании, когда говорит, что есть два пути, один — путь света, другой — тьмы, которыми, говорит, и управляют известные ангелы: путем света — ангелы Божии, путем же мрака — ангелы сатаны. Впрочем, от внушения нашему сердцу добра или зла с нами, нужно думать, не происходит ничего иного, кроме одного только волнения и возбуждения, призывающего нас или к добру, или ко злу. Но когда злая сила начнет подстрекать нас ко злу, мы можем отвергнуть лукавые внушения, воспротивиться злейшим советам и вовсе не совершить ничего преступного. И с другой стороны, когда Божественная сила при-

---

[1] Пс. 75, 11.
[2] Еккл. 10, 4.
[3] 2 Кор. 10, 4–5.
[4] Пс. 83, 6.
[5] 2 Кор. 8, 16.
[6] Зах. 1, 14.

зовет нас к добру, мы тоже можем не последовать (этому призванию). В том и другом случае у нас сохраняется свобода воли. Выше мы говорили, что или Божественным промыслом, или противными силами нам внушаются еще некоторые воспоминания или о добрых, или о дурных предметах. Так в книге *Эсфирь* разсказывается, что Артаксеркс не помнил об услугах праведного Мардохея, но однажды ночью, утомленный безсонницей, получил от Бога мысль припомнить достопримечательные события, записанные в летописях; осведомившись из этих летописей о заслугах Мардохея, он приказал повесить врага его Амана, самому же (Мардохею) — воздать великолепные почести, а всему народу святых даровал спасение от опасности, уже грозившей ему. Противною же силой диавола, нужно думать, было внушено памяти священников и книжников то, что они сказали, пришедши к Пилату: «*Господи, помянухом, яко льстец он рече, еще сый жив: по триех днех востану*»[1]. Мысль Иуды предать Господа Спасителя также произошла не от одной только злобы его ума, ибо Писание засвидетельствовало, что «диавол уже вложил в его сердце (Иуде) ... предать Его»[2]. Поэтому и Соломон правильно научает, говоря: «*Всяцем хранением блюди твое сердце*»[3]. И апостол Павел говорит: «*...подобает нам лишше внимати слышанным, да не когда отпадем*»[4]. Он еще говорит: «Не *дадите места диаволу*»[5], показывая этим, что известным действием или некоторою безпечностью дается в душе место диаволу, так что он, однажды вошедши в душу, или овладевает нами, или, будучи не в силах овладеть вполне, по крайней мере, оскверняет душу, бросая в нас свои огненные стрелы, которые иногда глубоко ранят нас, иногда же только воспламеняют. Конечно, редко и только некоторые немногие люди угашают эти огненные стрелы его, так что не получают от них ран; именно угашает их тот, кто покрыт надежнейшим и крепчайшим щитом веры. Что же касается слов из послания к ефесянам: «*Яко несть наша брань к крови и плоти,*

---

[1] Мф. 27, 63.
[2] Ин. 13, 2.
[3] Притч. 4, 23.
[4] Евр. 2, 1.
[5] Еф. 4, 27.

но к началом и ко властем, и к миродержителем тмы века сего, к духовом злобы поднебесным»[1], то их нужно будет понимать так. Апостол сказал: *наша* брань, то есть брань (ведется) у меня, Павла, и у вас, ефесян, а также у всех тех, у кого нет брани с плотью и кровью: у этих именно людей идет брань против начальств и властей, против правителей тьмы мира сего, не так, как было у коринфян, у которых шла еще борьба с плотью и кровью, которых постигло еще только человеческое искушение.

5. Но не должно думать, что каждый отдельный человек борется против всех этих (противных сил): выдерживать борьбу сразу со всеми ними, думаю я, невозможно ни для какого человека, хотя бы он был святым; а если бы это случилось каким-нибудь образом, чего, конечно, не может быть, то невозможно, чтобы человеческая природа могла вынести это без величайшего вреда для себя. Ведь если, например, какие-нибудь пятьдесят воинов говорят, что им угрожает борьба против других пятидесяти солдат, то это не должно понимать так, что каждый их них будет сражаться против (всех) пятидесяти (неприятелей); однако каждый из них правильно говорит, что им предстоит сражение против пятидесяти (неприятелей), именно — всем против всех. Точно так же нужно понимать слова апостола (о том), что всем борцам и воинам Христовым должно бороться против всех (сил), перечисленных им: всем (нужно бороться), но — или каждому в отдельности предстоит борьба только против отдельных противных сил, или же, как доказано было выше, помощником в этой борьбе будет (Сам) праведный Бог. Я думаю, что человеческая природа имеет определенную меру. И хотя о Павле сказано: «*...сосуд избран Ми есть сей...*»[2], хотя Петра не одолеют врата ада, хотя Моисей — друг Божий, но никто из них не мог бы выдержать сразу все множество противных сил без своей погибели, если бы в нем не действовала сила Того, Кто один только сказал: «*...дерзайте, яко Аз победих мир*»[3]. В надежде на Него апостол Павел с уверенностью говорил: «*Все могу о укрепляющем мя ...*

[1] Еф. 6, 12.
[2] Деян. 9, 15.
[3] Ин. 16, 33.

Христе»[1]. И еще: «*...паче всех их потрудихся, не аз же, но благодать Божия, яже со мною*»[2]. В сознании этой, конечно, нечеловеческой силы, действовавшей и говорившей в нем, Павел говорил: «*Известихся бо, яко ни смерть, ни живот, ни ангели, ни начала, ниже силы, ни настоящая, ни грядущая, ни высота, ни глубина,* ни сила, *ни ина тварь кая возможет нас разлучити от любве Божия, яже о Христе Иисусе, Господе нашем*»[3]. Ведь одна человеческая природа сама по себе, я думаю, не может вести борьбу против ангелов, против высоты и глубины и прочей твари. Но когда она почувствует, что в ней присутствует и обитает Бог, тогда, в надежде на Божественную помощь, она скажет: «*Господь Просвещение мое и Спаситель мой, кого убоюся? Господь Защититель живота моего, от кого устрашуся? Внегда приближатися на мя злобующым, еже снести плоти моя, оскорбляющии мя и врази мои, тии изнемогоша и падоша. Аще ополчится на мя полк, не убоится сердце мое, аще востанет на мя брань, на Него аз уповаю*»[4]. Поэтому я думаю, что человек, может быть, никогда не может победить противную силу сам по себе, не пользуясь Божественной помощью. Потому и говорится, что ангел боролся с Иаковом[5]. Мы понимаем это так, что борьба ангела *с* Иаковом — не то же, что борьба *против* Иакова. Но тот, кто послужил Иакову причиной спасения, кто, узнав его преуспеяние, дал ему даже имя Израиля, этот борется с ним, то есть вместе с ним находится в состязании и помогает ему в борьбе; причем тот, против кого он сражался, против кого у него велась борьба, был, без сомнения, (кто-то) иной. Так же и Павел не сказал, что у нас — брань *с* началами и *со* властями, но «*к началом и ко властем*»[6]. Значит, если Иаков боролся, то, без сомнения, боролся против какой-нибудь из тех сил, которые, по учению Павла, враждуют и воздвигают брани против человеческого рода, преимущественно против святых. Поэтому Писание и говорит о нем, что он «*боролся с ангелом и*

---

[1] Флп. 4, 13.
[2] 1 Кор. 15, 10.
[3] Рим. 8, 38–39.
[4] Пс. 26, 1–3.
[5] Быт. 32, 24.
[6] Еф. 6, 12.

укрепился к Богу»[1]. Это значит, что борьба была выдержана при помощи ангела, награда же за совершенство возводит победителя к Богу.

6. Не должно думать, что подвиги этого рода совершаются телесной силой и упражнениями в состязательном искусстве: нет, (в этой борьбе) дух сражается против духа, как указывает Павел, говоря, что у нас брань — против начальств и властей и правителей тьмы мира сего. Самый же способ борьбы нужно понимать так. Когда против нас воздвигаются убытки, опасности, поношения клеветы, то противные силы делают это не для того, чтобы подвергнуть нас только этим бедствиям, но для того, чтобы посредством их привести нас или к великому гневу, или к чрезмерной печали, или к крайнему отчаянию, или же, что, конечно, важнее, заставить нас, утомленных и побежденных тоскою, жаловаться на Бога, как будто Он небезпристрастно и несправедливо управляет человеческой жизнью; противные силы стремятся к тому, чтобы под влиянием всех этих искушений мы или ослабели в вере, или отпали от надежды, или принуждены были отступить от истины догматов и согласились думать что-нибудь нечестивое о Боге. Нечто подобное написано об Иове, (именно) когда (разсказывается, что) диавол просил у Бога, чтобы ему была дана власть над имуществом Иова. Это повествование научает нас тому, что если нас поражают иногда подобные потери имения, то мы подвергаемся не каким-нибудь случайным нападениям; равным образом, не случайно кто-нибудь из нас уводится в плен, не случайно происходят разрушения домов, в которых погребаются наши близкие. При всех таких происшествиях каждый верующий должен говорить: «*Не имаши власти ... на Мне, аще не бы ти дано свыше*»[2]. Смотри: ведь дом Иова не упал бы на сыновей его, если бы диавол предварительно не получил власти над ними, и всадники бы не напали тремя отрядами, чтобы похитить верблюдов его или волов и прочих животных, если бы их не побудил тот дух, которому они подчинили свою волю, сделавшись, таким образом, слугами его. Так же и тот, кто казал-

[1] См. Быт. 32, 24, 28.
[2] Ин. 19, 11.

ся огнем, или то, что было принято за молнию, конечно, не упало бы на овец Иова, если бы диавол прежде не сказал Богу: «...*не Ты ли оградил еси внешняя* и прочая *его? Но* ... ныне простри *руку Твою и коснися всех, яже имать, аще не в лице Тя благословит*»[1].

7. Все это показывает, что все, происходящее в этом мире и признаваемое безразличным (media), будет ли оно печальным или еще каким-нибудь, происходит хотя не от Бога, но, однако, и не без Бога, так как Бог не только не запрещает злым и противным силам, желающим совершать это, но и позволяет им делать это, только — в определенные времена и с известными лицами. Так, в той же книге Иова говорится, что именно в известное время было решено унизить Иова пред другими людьми и дом его отдать на расхищение грешникам. Поэтому Божественное Писание учит нас — все, случающееся с нами, принимать как дело Божие, зная, что без Бога ничего не бывает. А что это так, то есть что без Бога ничего не бывает, как можем мы сомневаться в этом, когда Господь и Спаситель возвещает и говорит: «*Не две ли птице ценитеся единому ассарию? И ни едина от них падет на земли без Отца вашего*, Который на небесах»[2]. Необходимость заставила нас уклониться больше, (чем можно), от борьбы, которую противные силы ведут против людей, именно: мы разсуждали еще о бедствиях, какие случаются с родом человеческим, то есть об искушениях этой жизни, как говорит Иов: «*Не искушение ли* все *житие человеку на земли?*»[3], — разсуждали затем, чтобы яснее раскрыть, как происходят эти искушения и как нужно благочестиво мыслить о них. Теперь посмотрим, каким образом люди уклоняются еще в грех ложного знания или с какою целью противные силы обыкновенно борются против нас еще и посредством этого (ложного знания)?

---

[1] Иов 1, 10–11.

[2] Мф. 10, 29.

[3] Иов. 7, 1.

Глава третья

О ТРОЯКОЙ МУДРОСТИ

1. Святой апостол, желая научить нас чему-то великому и таинственному относительно знания и премудрости, говорит в первом послании к коринфянам: «*Премудрость же глаголем в совершенных, премудрость же не века сего, ни князей века сего престающих, но глаголем Премудрость Божию, в тайне сокровенную, юже предустави Бог прежде век в славу нашу, юже никтоже от князей века сего разуме; аще бо быша разумели, не быша Господа славы распяли*»[1]. В этом месте, желая указать различия премудростей, апостол пишет, что есть какая-то премудрость мира сего и есть некоторая премудрость князей мира сего, а от той и другой отлична Премудрость Божия. Но когда апостол говорит: «... *премудрость ... князей века сего...*», то, я думаю, он говорит не о какой-нибудь общей премудрости всех князей мира сего, но, мне кажется, указывает на некоторую особенную премудрость каждого отдельного князя мира сего. И опять, когда он говорит: «*...глаголем Премудрость Божию, в тайне сокровенную, юже предустави Бог прежде век в славу нашу...*», то нужно разсмотреть следующее: эта Премудрость Божия, которая была скрыта от прочих веков и поколений и не была известна сынам человеческим так, как она открыта теперь святым апостолам ее и пророкам, — та же ли самая премудрость, по словам апостола, какая была и до пришествия Спасителя, от которой был мудрым Соломон? — Слово Самого Спасителя возвещает, что учение Спасителя больше мудрости Соломона; именно (Спаситель) говорит: «*...и се, боле Соломона зде*»[2]. Эти слова показывают, что те, которых учил Спаситель, научились чему-то большему, чем (то, что) знал Соломон. Если же кто скажет, что Спаситель, хотя и знал больше, но другим не передавал больше, чем Соломон, то как согласовать (с этим мнением) и признать последовательными следующие слова Его: «*Царица южская востанет на суд ... и осудит* людей рода сего, *яко прииде от конец земли слышати премудрость Соломоно-*

---

[1] 1 Кор. 2, 6–8.

[2] Мф. 12, 42.

ву; и се, боле Соломона зде»? Таким образом, существует мудрость мира сего, а может быть, есть премудрость и у каждого отдельного князя мира сего. Относительно же Премудрости единого Бога, мы думаем, можно сказать то, что она меньше действовала в древних и ветхозаветных людях, но больше и яснее открылась через Христа. Впрочем, вопросом о Премудрости Божией мы займемся в своем месте.

2. Теперь же мы разсуждаем о противных силах, именно о том, каким образом они воздвигают те брани, посредством которых человеческим умам внушается ложное знание, и души, думая найти (в нем) премудрость, вводятся в обман. Поэтому я считаю необходимым сказать и определить, что такое мудрость мира сего и что такое премудрость князей мира сего, чтобы через это определение мы могли узнать, кто отцы этой мудрости или же этих мудростей. Итак, я думаю — как сказано выше, — что мудрость мира сего отлична от мудростей, принадлежащих князьям мира сего; посредством этой мудрости, кажется, уразумевается и постигается то, что относится к этому миру, но она вовсе не занимается познанием о божестве, или о сущности мира, или о каких-нибудь высших предметах, или об устроении доброй и блаженной жизни. Таково, например, все искусство поэтическое, таковы грамматика, риторика, геометрия, музыка, вместе с которыми (к этому роду мудрости), может быть, нужно причислить еще медицину. Во всех этих искусствах, нужно думать, и заключается мудрость мира сего. Под премудростью же князей мира сего мы разумеем, например, египетскую, так называемую тайную и сокровенную, философию, астрологию халдеев и индийцев, обещающих высшее знание, а также многоразличные и разнообразные мнения греков о божестве. В Священном Писании мы находим, что у каждого народа есть свой князь; так у Даниила[1] читаем, что есть какой-то князь царства персидского и другой князь царства греческого, причем последовательность самого разсказа ясно показывает, что это не люди, но некоторые силы. Так же и у пророка Иезекииля весьма ясно указывается, что князь Тира есть некоторая духовная сила[2]. Вот эти-то и другие (силы)

---

[1] Дан, 10.

[2] Иез. 26.

такого же рода имеют каждая свою мудрость и устанавливают свои догматы (dogmata) и различные мнения. Когда они увидели Господа и Спасителя, обещающего и проповедующего, что Он пришел в этот мир разрушить все догматы, ложно носившие имя знания, то, не зная, Кто скрывался в нем, они тотчас стали строить ему козни: «*Предсташа царие земстии и князи собрашася вкупе на Господа и на Христа Его*»[1]. Зная эти козни их и понимая замыслы их против Сына Божия, потому что они распяли Господа славы, апостол говорит: «*Премудрость ... глаголем в совершенных, премудрость же не века сего, ни князей века сего престающих ... юже никтоже от князей века сего разуме; аще бо быша разумели, не быша Господа славы распяли*»[2].

3. Нужно исследовать, внушается ли мудрость князей мира сего, которою они стараются напоить людей, внушается ли она людям противными силами с желанием уловить и повредить или же она преподается (им) только по ошибке, то есть без всякого намерения вредить тому или иному человеку; может быть, сами князья мира считают свою мудрость истинною, а потому также и других желают научить тому, что сами признают за истину? Последнее я считаю более вероятным. Ведь, например, греческие писатели или начальники различных ересей сначала сами принимают заблуждение ложного учения за истину и для себя самих решают, что именно в этом учении заключается истина, а потом уже стараются и других убедить в том, что сами признали за истину. Точно так же, нужно думать, делают и князья мира сего, в каковом мире известные духовные силы получили начальство над определенными народами и потому названы князьями мира сего. Кроме этих особенных (speciales) князей, существуют еще некоторые энергии (energiae) мира сего, то есть некоторые духовные силы, имеющие определенную деятельность, выполнение которой они выбрали себе сами по свободе своего произволения. К этим силам принадлежат князья, производящие мудрость мира сего; так что, например, существует некоторая особая энергия (energia) и сила (virtus), которая внушает поэзию, есть другая (сила, внушающая) геометрию, и так каждое искусство и каждую

[1] Пс. 2, 2.
[2] 1 Кор. 2, 6–8.

науку этого рода сообщает особая сила. Очень многие из греков думали, что поэтическое искусство (даже) не может существовать без изступления (insania) (ума), поэтому в их историях разсказывается, что иногда так называемые у них прорицатели внезапно были исполняемы духом какого-то безумия. Затем у греков есть еще так называемые божественные (divini), которые, под воздействием управляющих ими демонов, дают ответы искусно размеренными стихами. Равным образом, так называемые маги (magi) или чародеи (malefici), призвавши демонов на мальчиков еще малого возраста, иногда заставляли их говорить стихами поэмы, удивительными и изумительными для всех. Это совершается, нужно думать, следующим образом. Как святые и непорочные души, с полным расположением и со всякою чистотою посвятившие себя Богу, сохранившие себя неприкосновенными от всякой демонской заразы, очистившиеся через сильное воздержание и напоенные благочестивыми и религиозными познаниями, через (все) это получают участие в божестве и удостаиваются благодати пророчества и прочих божественных даров, так, нужно думать, и люди, которые делаются удобными для противных сил, именно: деятельною жизнью или учением, любезным и приятным для них, — получают от этих сил вдохновение и делаются причастниками их мудрости и учения. Вследствие этого и происходит, что они исполняются внушениями тех, кому сначала поработили себя.

4. Не излишне обратить внимание и на тех, которые учат о Христе иначе, чем позволяет правило Писаний: с коварным ли намерением работали против веры Христовой противные силы, когда выдумывали какие-нибудь баснословные и вместе нечестивые мнения (dogmata), или же они, услышавши слово Христово, не в силах были ни извергнуть его из тайников своей совести, ни сохранить в чистоте и святости, и именно поэтому ввели различные заблуждения, противные правилу христианской истины, через посредство соответствующих им сосудов и, так сказать, через своих пророков? Лучше думать, что силы, отпадшие от Бога, эти отступники и беглецы, сочиняют эти заблуждения ложного учения и (эти) обманы вследствие самой испорченности своего ума и воли или по зависти к тем, кому предстоит возвы-

шение через познание истины в ту степень, откуда сами они ниспали, сочиняют для того, чтобы воспрепятствовать такому преуспеянию. Итак, из многих указаний ясно открывается, что человеческая душа, пока находится в этом теле, может воспринимать разные воздействия (energias), то есть воздействия (inoperationes) различных духов, злых и добрых. При этом действия злых духов душа воспринимает двояко. Иногда духи совершенно овладевают умом людей, так что совсем не дозволяют одержимым ничего понимать или думать; таковы, например, те, кого обыкновенно называют одержимыми, которых мы видим безумными и изступленными; таковы были те, которые по разсказу Евангелия, были исцелены Спасителем. Иногда же злые духи посредством враждебного внушения развращают чувствующую и размышляющую душу разнообразными помыслами и лукавыми советами: примером служит Иуда, внушением диавола приведенный к преступлению предательства, как возвещает Писание, говоря: «*...диаволу уже вложившу в сердце Иуде ... Искариотскому, да Его предаст...*»[1] Напротив, когда человек побуждается и призывается к добру и вдохновляется к Небесному и Божественному, тогда он воспринимает энергию (energiam), то есть воздействие доброго духа. Так действовали святые ангелы и Сам Бог в пророках, призывая и увещевая их к добру святыми внушениями (suggestionibus), причем, однако, желание или нежелание следовать тому, кто призывал к Небесному и Божественному, оставалось, конечно, в воле и распоряжении человека. Из этого ясного различения мы узнаем, каким образом душа побуждается присутствием доброго духа: под влиянием вдохновения (aspiratione) она не подвергается возмущению или повреждению ума и не лишается свободного решения своей воли. Примером могут служить все пророки или апостолы, которые служили Божественным ответам без всякого возмущения ума. — Что добрые духи своими внушениями вызывают человеческую память на воспоминание о лучших вещах, это мы уже показали выше, когда упомянули о Мардохее и Артаксерксе.

5. Я думаю, дальше нужно исследовать также то, по каким причинам человеческую душу побуждают то добрые, то злые

[1] Ин. 13, 2.

силы? Я предполагаю, что причины этого обстоятельства предваряют даже это телесное рождение, как показывает Иоанн, который играл и скакал во чреве матери, когда голос приветствия Марии дошел до ушей Елисаветы, матери его, — как доказывает это и пророк Иеремия, который еще прежде образования во чреве матери был познан Богом, и прежде, чем вышел из утробы, был освящен Им, и, еще будучи мальчиком, получил благодать пророчества. И наоборот, известно, что некоторые с раннего возраста находились во власти противных духов, а именно: некоторые родились с демоном, другие, по сообщению достоверных историй, с детства прорицали, иные же с детства страдали от демона, именуемого Пифоном, то есть чревовещателем[1]. Кто утверждает, что все, совершающееся в мире, управляется Промыслом Божиим, как учит и наша вера, тот может ответить относительно всех этих явлений так, чтобы устранить всякое обвинение Промысла в несправедливости, но только, мне кажется, может ответить не иначе, как признавши для этих явлений некоторые предшествующие причины, именно, какие-нибудь преступления, которые совершили души мыслями или делами своими еще до рождения в теле, за что и были по справедливости осуждены Божественным Промыслом на это страдание. Душа всегда обладает свободным произволением (liberi arbitrii), все равно находится ли она в этом теле или вне тела, и свобода произволения (libertas arbitrii) всегда направляется или к добру, или ко злу; без всякого же движения, доброго или злого, разумная мысль, то есть ум или душа, существовать никогда не может. Эти-то движения, вероятно, служат причинами для заслуг даже прежде, чем души сделали что-нибудь в этом мире, и сообразно с этими-то заслугами или

---

[1] «Но должно исследовать и то, почему человеческую душу побуждают к различному то те, то другие силы? Он думает, что заслуги некоторых людей предшествовали соединению их с телами, как показывает это пример Иоанна, который взыграл во чреве матери своей, когда Елисавета в ответ на приветствие Марии, признала себя недостойною собеседования с нею. Затем он (Ориген) прибавляет: «Наоборот, даже дети и почти грудные младенцы бывают исполнены злыми духами и (от них) получают вдохновение прорицателей и гадателей, так что даже демон Пифонский овладевает некоторыми с детства. Но нельзя утверждать, что они оставлены промыслом Божиим, хотя не сделали ничего такого, за что им следовало бы переносить такое безумие, — нельзя утверждать этого тому, кто признает, что ничего не совершается без Бога, но все управляется Его правдою» — из письма Иеронима к Авиту.

провинностями Божественный Промысл определяет души от самого рождения и даже, можно сказать, прежде рождения к перенесению или добра, или зла. Это сказано о том, что происходит с людьми, по-видимому, от самого рождения или даже прежде появления (их) на этот свет. Относительно же того, что внушается душе, то есть человеческой мысли, различными духами и что направляет ее или к добру, или ко злу, должно думать так, что и для этих внушений иногда существуют некоторые причины, предшествующие телесному рождению. Но иногда бодрственный ум привлекает к себе помощь добрых духов и тем, что отвергает от себя все злое, и, напротив, ум нерадивый и ленивый, будучи менее осторожным, дает место тем духам, которые, как разбойники, подстерегают тайно и стараются нападать на человеческие души, как только увидят место, предоставленное им нерадением, как говорит апостол Петр: «*...супостат* наш ... *яко лев, рыкая ходит, иский кого поглотити*»[1]. Поэтому днем и ночью должно хранить свое сердце со всякою осмотрительностью и не должно давать места диаволу, но следует делать все так, чтобы в нас нашли место слуги Божии, то есть духи, призванные к наследию спасения, чтобы они с удовольствием вошли в обитель нашей души и, обитая у нас, направляли бы нас (своими) советами, если только найдут обиталище нашего сердца украшенным одеждою добродетели и святости. Но достаточно этих наших посильных разсуждений о силах, враждующих с человеческим родом.

Примечания

1) Глава третья, § 4 (срвн. § 3). В противоположность внушению со стороны злых духов, Божественное вдохновение не потемняет разсудка и не порабощает волю человека. Эти мысли подробно раскрываются в C. Cels. 7, 3–4.

[1] 1 Пет. 5, 8

Глава четвертая

О ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ИСКУШЕНИЯХ

1. Теперь, думаю, не должно умолчать также и о человеческих искушениях, рождающихся иногда от плоти и крови или от мудрости плоти и крови, которая, говорят, враждебна Богу. После изложения учения о тех искушениях, которые называются более чем человеческими, то есть которые мы испытываем от начальств и властей, и правителей тьмы века сего, и от небесных духов непотребства, а также от злых духов и нечистых демонов, мы скажем и о том, справедливо ли мнение некоторых, будто у каждого человека — по две души. В этом вопросе, думаю, уместно исследовать, есть ли в нас, людях, состоящих из души, и тела, и жизненного духа (spiritu vitali), еще что-нибудь иное, что имеет собственное возбуждение и волнение, влекущее ко злу? Некоторые обыкновенно ставят именно такой вопрос: не должно ли признать в нас как бы две души: одну — божественную и небесную, другую же — низшую? Или же мы склоняемся и привлекаемся ко злу, приятному для тела, по тому самому, что мы соединены с телами? А тела, как известно, по своей природе смертны и совершенно неодушевленны, потому что материальное тело оживляется нами, то есть душами, и оно, конечно, противоположно и враждебно духу. Или же, в-третьих, наша душа, как думали некоторые греки, едина по сущности (per substantiam), но состоит из многих частей, и одна часть ее называется разумной, другая — неразумной, а та часть, которую они называют неразумной, в свою очередь, разделяется на две страсти — похоти и гнева? Итак, относительно души, как мы нашли, некоторые имеют эти три вышеизложенных мнения. Впрочем, то из этих мнений, какого, как мы сказали, держались некоторые греческие философы, именно, что душа трехчастна, это мнение, как я вижу, не подтверждается с достаточной силой авторитетом Божественного Писания. Для остальных же двух мнений в Божественных Писаниях можно найти некоторые места, по-видимому, применимые к ним.

2. Из этих мнений разсмотрим сначала то, которое обыкновенно утверждают некоторые, именно, что в нас две души: одна

душа — добрая и небесная, другая — низшая и земная, и что лучшая душа вселяется с неба; такая именно душа Иакову дала победу над Исавом еще во чреве матери через запинание брата[1], в Иеремии была освящена от самого рождения[2], в Иоанне же еще от чрева (матери) исполнилась Святаго Духа. Низшая же душа, по их мнению, зачинается вместе с телом от телесного семени, поэтому она не может жить или существовать помимо тела, и отсюда, говорят они, эта душа часто называется плотью. Слова: *«плоть бо похотствует на духа...»*[3] они относят не к плоти, но именно к этой душе, которая есть собственно душа плоти. Они стараются подтвердить свое мнение также словами книги Левит: *«Душа ... всякия плоти кровь его...»*[4]. Так как кровь, будучи разлита по всему телу, дает телу жизнь, то, говорят они, та душа, которая называется душею всей плоти, присутствует в крови. Значит, слова (апостола) о том, что плоть враждует против духа, а дух — против плоти, и изречение *«душа ... всякия плоти кровь его...»*, по их мнению, различными именами называют одну и ту же мудрость плотскую, потому что существует некоторый материальный дух, который не подчинен закону Божию и не может подчиниться ему, так как он имеет земные расположения и телесные желания. Об этом материальном духе, по их мнению, апостол сказал и следующие слова: *«Вижду же ин закон во удех моих, противу воюющ закону ума моего и пленяющ мя законом греховным, сущим во удех моих»*[5]. Кто-нибудь возразит им, что это говорится о телесной природе, потому что по свойству своей природы тело действительно смертно, но имеет, как говорят, чувство или мудрость, которая враждебна Богу или враждует против духа, и вследствие этого можно сказать, что самая плоть имеет как бы голос, вопиющий против голода, жажды, холода, против всякого страдания от излишества ли или от недостатка. Но они постараются разрешить и опровергнуть это возражение; они укажут, что существуют очень многие другие душевные страсти, по своему происхождению совершенно не зависящие от тела, и, однако,

---

[1] Быт. 25.

[2] Иер. 1.

[3] Гал. 5, 17.

[4] Лев. 17, 14.

[5] Рим. 7, 23.

дух враждует против них; таковы: честолюбие, скупость, ревность, зависть, гордость и им подобные. Видя, что человеческий ум или дух борется со всеми этими страстями, они полагают причину всех этих бедствий не в чем-нибудь ином, но именно в этой как бы телесной душе, рожденной из семени, о какой мы сказали выше. Для подтверждения этого мнения они обычно приводят еще свидетельство апостола: «*Явлена же суть дела плотская, яже суть прелюбодеяние ... нечистота, студодеяние, идолослужение, чародеяния, вражды, рвения, завиды, ярости, разжжения, распри ... ереси,* секты*, зависти ... пиянства,* пирования ... *и подобная сим*»[1]. Но все это, говорят они, получает начало от телесной потребности или телесного удовольствия, и поэтому нельзя думать, что все эти движения принадлежат субстанции, не имеющей души, то есть плоти. Точно так же слова апостола: «*Видите ... звание ваше, братие, яко не мнози* между вами *премудри по плоти...*»[2], — по-видимому, можно истолковать так, что существует некоторая особая плотская и материальная мудрость, мудрость же по духу отлична от нее, но плотскую мудрость, конечно, нельзя было бы назвать мудростью, если бы не существовала душа плоти, которой и принадлежит то, что называется мудростью плоти. Кроме этого они говорят еще следующее. Если «*плоть ... похотствует на духа, дух же на плоть* ... да не яже хощем сия творим»[3], то что разумеет апостол, когда говорит: «...да не яже хощем сия творим»? Конечно, говорят они, эти слова не относятся к духу, потому что духовное хотение не запрещается. Но нельзя относить эти слова и к плоти, потому что, если плоть не имеет собственной души, то, без сомнения, она не имеет и хотения. Значит, остается допустить, что это говорится о хотении такой души, которая может иметь собственное желание, враждебное хотению духа. Если же это так, то, очевидно, воля этой души составляет нечто среднее между плотью и духом и, без сомнения, служит и повинуется одному из двух, чему изберет служить. Если она предается удовольствиям плоти, то делает людей плотскими; если же она соединится с духом, то способствует людям быть в духе и потому на-

[1] Гал. 5, 19–21.
[2] 1 Кор. 1, 26.
[3] См. Гал. 5, 17.

зываться духовными. На это, по-видимому, указывает апостол, когда говорит: «*Вы же несте во плоти, но в дусе...*»[1] Итак, нужно изследовать, какова именно эта воля, средняя между плотью и духом, отличная от воли плоти и от воли духа? Несомненно, что все, принадлежащее, как говорится, духу, составляет волю духа, а все, что называется делами плоти, то составляет волю плоти. Что же такое — воля души, отличная от воли духа и от воли плоти и называемая внешнею (по отношению к той и другой)? Убеждая нас не исполнять ее, апостол говорит: «*...да не яже хощете, сия творите*». По-видимому, в этих словах указывается, что не должно прилепляться ни к одному из этих двух предметов — ни к плоти, ни к духу. Но кто-нибудь скажет, что исполнять свою волю для души, конечно, лучше, чем исполнять волю плоти; точно так же для нее лучше исполнять волю духа, чем собственную волю, почему же апостол говорит: «*...да не яже хощете, сия творите*»? Ведь в борьбе, которая ведется между плотью и духом, победа не всегда остается на стороне духа, ибо известно, что в очень многих случаях одерживает верх плоть.

3. Но так как мы вдались в глубокое разсуждение, в котором необходимо со всех сторон разсмотреть все, что можно привести в соображение (по данному вопросу), то посмотрим, нельзя ли объяснить это место так. Для души лучше следовать духу в том случае, если дух (уже) победил плоть; для нее, кажется, хуже следовать плоти, когда плоть (еще) воюет против духа и старается привлечь к себе душу. Но, может быть, для души полезнее быть во власти плоти, чем оставаться при своих собственных расположениях, ибо не будучи, как говорят, ни горячею, ни холодною, но оставаясь в среднем состоянии некоторой тепловатости, она не скоро и с трудом может найти обращение. Если же душа прилепляется к плоти, то насыщенная и исполненная теми несчастьями, какие иногда она терпит от плотских пороков, как бы утомленная тяжелейшим бременем невоздержанности и похоти, она легче и скорее может когда-нибудь обратиться от материальных нечистот к небесному желанию и духовной красоте. Таков, нужно думать, смысл слов апостола о том, что дух воюет против плоти и плоть — против духа для того, чтобы мы делали не то,

[1] Рим. 8, 9.

что хотим: без сомнения, в последних словах указано то, что находится вне воли духа и вне воли плоти. Иными словами можно сказать, что для человека лучше быть или в добродетели, или в пороке, нежели ни в том, ни в другом. Между тем, не обратившись еще к духу и не сделавшись одно с ним и, в то же время, прилепляясь к телу и помышляя о плотском, душа, по-видимому, не находится ни в добром, ни в явно злом состоянии, но, можно сказать, бывает подобна животному. Но для нее лучше, если это возможно, прилепиться к духу и сделаться духовною. Если же это невозможно, то для нее полезнее даже следовать плотскому пороку, чем пребывать в своих расположениях и находиться в состоянии неразумного животного. Мы разсуждали об этом, желая разсмотреть различные мнения; при этом мы отступили в сторону больше, нежели хотели, дабы не показалось, что нам неизвестны те сомнения, какие возбуждают обыкновенно люди, спрашивающие, есть ли в нас, кроме этой небесной и разумной души, еще другая душа, по природе враждебная той и называемая или плотью, или мудрованием плоти, или душою плоти.

4. Теперь посмотрим, что обыкновенно отвечают на это защитники той мысли, что в нас — одно движение и одна жизнь одной и той же души, спасение или погибель которой, смотря по ее действиям, приписывается собственно ей. И, прежде всего, посмотрим, какие душевные страдания мы испытываем, когда чувствуем в себе, что мы как бы разрываемся на отдельные части, когда в сердцах наших происходит какая-нибудь борьба мыслей, и какие представляются нам вероятия, которые склоняют нас то к тому то к другому и то обличают нас, то одобряют. Нет никакого преувеличения в том, если мы называем плохим тот ум, который имеет суждение различное, противоречивое и несогласное с самим собой; между тем, так именно бывает у всех людей, когда им приходится разсуждать о неизвестном предмете, [дабы] предусмотреть или посоветовать, что правильнее или полезнее избрать. Итак, нет ничего удивительного, если две вероятности, взаимно противоречащие и внушающие противоположное, влекут (rapiunt) дух в разные стороны. Например, если размышление побуждает кого-нибудь к вере и страху Божию, то нельзя сказать, что (в этом случае) плоть враждует против духа — нет, но

дух влечется (rapitur) к различному, пока (ему) неизвестно, что истинно и полезно. Точно так же, когда, положим, тело склоняет к похоти, лучшее же намерение противится этим побуждениям, то не должно думать, что какая-то особая жизнь борется с другой жизнью, но — телесная природа, исполненная семенной влаги (sativi humoris), жаждет опорожнить член через истечение. Ведь нельзя думать, что какая-то противная сила или жизнь другой души возбуждает в нас жажду и заставляет пить или производит голод и побуждает есть. Но как пища и питье и требуются, и извергаются благодаря естественным движениям тела, точно так же и влага природного семени, собравшаяся в течение известного времени в своем месте, стремится извергнуться и выйти. И это (извержение) до такой степени не зависит от действия какого-нибудь иного возбуждения, что иногда совершается даже само собой. Слова же о том, что плоть борется с духом, эти лица понимают так, что привычка, или потребность, или удовольствие плоти, увлекая человека, отвлекают и отклоняют его от вещей божественных и духовных. Действительно, отвлеченные телесной нуждой, мы не имеем возможности заниматься вещами божественными и вечными. С другой стороны, душа, занимающаяся божественным и духовным и соединившаяся с духом, говорят, противится плоти, потому что не дозволяет ей изнеживаться в удовольствиях и плавать в наслаждениях, по природе приятных для тела. Так же они понимают и изречение: «*...мудрование плотское — вражда на Бога*»[1]. По их толкованию, эти слова не означают, что тело действительно имеет душу или собственную мудрость; но как мы обыкновенно говорим, что земля жаждет и хочет пить воду, употребляя слово «хотеть» не в собственном, а в переносном смысле, или еще говорим, что дом хочет быть восстановленным, и многое другое, тому подобное, точно так же нужно понимать и мудрование плоти или изречение о том, что «*плоть ... похотствует на духа*». Обыкновенно они прибавляют еще изречение: «*...глас крове брата твоего вопиет ко Мне от земли*»[2]. То, что вопиет к Богу, не есть в собственном смысле пролитая кровь, но в переносном смысле говорится, что кровь во-

---

[1] Рим. 8, 7.

[2] Быт. 4, 10.

пиет до тех пор, пока еще требуется наказание пролившему кровь. Слова же апостола: «*...вижду же ин закон во удех моих, противу воюющ закону ума моего...*»[1], — они понимают так, как если бы апостол сказал: кто хочет заниматься словом Божиим, того телесные нужды и потребности, присущие телу в качестве некоторого закона, развлекают, отрывают и затрудняют, дабы, занимаясь премудростью, он не мог с полным вниманием созерцать Божественные тайны.

5. Но между делами плоти указаны также и ереси, зависть, споры и прочее. Это указание они понимают так, что душа, вследствие подчинения телесным страстям, сделавшись грубою в своих чувствах, будучи подавлена тяжестью пороков и не думая ни о чем тонком и духовном, делается, говорят, плотью и, таким образом, заимствует название от того, к чему оказывает больше усердия и расположения. Они дополняют свое исследование еще таким вопросом: кого можно указать или кого назвать создателем этого злого чувства, называемого чувством плоти? — ибо, по их учению, не должно веровать ни в какого иного творца души и плоти, кроме Бога. И если мы скажем, что благой Бог в самом создании Своем сотворил нечто, враждебное Себе, то это, конечно, окажется нелепостью. Ведь если написано, что «*мудрование плотское — вражда на Бога*», и это мудрование мы называем сотворенным от самого создания, то, очевидно, нужно будет сказать, что Сам Бог сотворил некоторую природу, враждебную Себе, которая не может подчиниться Ему и Его закону, если только мы признаем душевным то (мудрование), о котором говорится это. Но если принять это мнение, то чем же мы будем отличаться от тех, которые признают, что души сотворены различными по природе и по природе должны или погибнуть, или спастись? Такое учение нравится, конечно, одним только еретикам, которые сочиняют эти выдумки, не умея разумно и благочестиво доказать правду Божию. По мере возможности мы привели от лица различных людей то, что можно сказать о каждом отдельном мнении в виде размышления. Читатель же пусть выбирает из этого, какую мысль принять лучше.

---

[1] Рим. 7, 23.

Глава пятая

О ТОМ, ЧТО МИР НАЧАЛСЯ ВО ВРЕМЕНИ

1. В числе церковных определений имеется еще одно, состоящее, согласно удостоверению нашей истории, в том, что этот мир был создан и начал существовать с определенного времени и, вследствие своей порчи, должен быть спасен, как это возвещено всем в учении о совершении века. Поэтому, кажется, не излишне повторить немного и о начале мира. Что касается свидетельства Писаний, то доказать это учение, по-видимому, очень легко. Даже еретики, разноглася по многим другим вопросам, в этом, кажется, согласны друг с другом, уступая авторитету Писания. Итак, о создании мира чему иному может научить нас Писание, кроме того, что о происхождении его написал Моисей? Правда, повествование Моисея содержит в себе больше, чем, по-видимому, показывает исторический разсказ, — оно заключает в себе величайший духовный смысл и под некоторым покровом буквы скрывает вещи таинственные и глубокие, но, тем не менее, речь повествователя показывает, что все видимое сотворено в определенное время. О кончине же мира в первый раз возвещает Иаков, когда свидетельствует, говоря своим сыновьям: «*Соберитеся*, сыны Иакова, *да возвещу вам*, что будет в последние дни...»[1] или после дней последних. Значит, если есть последние дни или (время) после дней последних, то начавшиеся дни необходимо должны прекратиться. Давид также говорит следующим образом: «...небеса *погибнут, Ты же пребываеши, и вся яко риза обетшают,* и как покрывало, Ты переменишь их *и изменятся, Ты же тойжде еси и лета Твоя не оскудеют*»[2]. Сам Господь и Спаситель наш также свидетельствует, что мир сотворен, когда говорит: «*...сотворивый искони, мужеский пол и женский, сотворил я есть*»[3]. И опять же, говоря, что «*небо и земля*

[1] См. Быт. 49, 1.
[2] См. Пс. 101, 27–28.
[3] Мф. 19, 4.

мимоидет, словеса же моя не мимоидут»[1], Он указывает, что мир тленен и должен окончиться. Так же и апостол ясно указывает на конец мира, когда говорит: «*...суете бо тварь повинуся не волею, но за повинувшаго ю на уповании, яко и сама тварь свободится от работы истления в свободу славы чад Божиих*»[2], а также, когда еще говорит: «*...преходит ... образ мира сего*»[3]. Но выражением, что тварь подчинена суете, апостол указывает и начало ее. В самом деле, если тварь в некоторой надежде подчинена суете, то подчинена, конечно, по причине, а что имеет причину, то необходимо имеет и начало. Ведь тварь не могла подчиниться суете без всякого начала, а также тварь, не начинавшая служить, не могла надеяться и на освобождение от рабства тлению. В Божественном Писании можно найти, если кто будет искать на досуге, очень много и других изречений такого же рода, в которых говорится, что мир имеет начало и будет иметь конец.

2. Если же кто не согласен в этом вопросе с авторитетом нашего Писания или веры, то мы спросим у него, может ли Бог, по его мнению, постигать все или не может? Сказать, что не может, очевидно, нечестиво. Если же он по необходимости скажет, что Бог постигает все, то, понятно, это «все» имеет начало и конец, потому что оно может быть постигаемо. Ведь что совершенно не имеет никакого начала, то вовсе не может быть постигаемо; в самом деле, где нет начала, там возможность познания настолько же безконечно отдаляется и отсрочивается, насколько разум будет простираться вперед.

3. Но обыкновенно нам возражают и говорят следующее. Если мир начал существовать с известного времени, то что делал Бог до начала мира? Ведь нечестиво и вместе с тем нелепо называть природу Божию праздной или неподвижной или думать, что благость некогда не благотворила и всемогущество когда-то (ни над чем) не имело власти. Так обыкновенно возражают нам, когда мы говорим, что этот мир получил начало во времени, и даже, на основании свидетельства Писания, вычисляем лета его существования. И я не думаю, чтобы на эти возражения легко мог от-

[1] Мф. 24, 35.

[2] Рим. 8, 20–21.

[3] 1 Кор. 7, 31.

ветить кто-нибудь из еретиков с точки зрения своего учения. Мы же ответим последовательно, сохраняя правила благочестия: мы скажем, что Бог впервые начал действовать не тогда, когда сотворил этот видимый мир, но мы верим, что как после разрушения этого мира будет иной мир, так и прежде существования этого мира были иные миры. То и другое мы подтвердим авторитетом Божественного Писания. Что будет иной мир после этого мира, об этом учит Исаия, говоря: «...новое небо и новая земля, которые Я сотворю, всегда будут пред лицем Моим, говорит Господь»[1]. А что до этого мира были иные миры, это показывает Екклезиаст, говоря: «*Что было, тожде есть, еже будет: и что было сотвореное, тожде имать сотворитися. И ничто же ново под солнцем. Иже возглаголет и речет: се сие ново есть, уже бысть в вецех бывших прежде нас*»[2]. Эти свидетельства доказывают то и другое вместе, то есть что века были прежде (этого мира) и будут после (него)[3]. Однако не должно думать, что многие миры существуют вместе, но другие миры получат начало после этого мира, о чем теперь нет нужды говорить подробно, так как мы уже сделали это выше.

4. По моему мнению, нельзя оставить без внимания того обстоятельства, что Священное Писание называет создание мира некоторым новым и особенным именем: оно называет это создание — καταβολή мира. По латыни это выражение неточно перевели словом constitutio (устроение) мира. В греческом же языке καταβολή означает скорее низвержение, то есть свержение вниз, что по латыни, как мы сказали, неточно перевели (словом) constitutio — устроение мира. Так, в Евангелии от Иоанна [?], в словах Спасителя «и будет скорбь в те дни, какой не было от сло-

[1] См. Ис. 66, 22.

[2] Еккл. 1, 9–10.

[3] «По нашему же мнению, и прежде этого мира был иной мир, и после него будет иной мир. Хочешь ли ты научиться, что после разрушения этого мира будет иной мир? Слушай, что говорит Исаия: «...будет новое небо и новая земля, которые Я творю пребывать пред лицем Моим». Хочешь ли знать, что до создания этого мира в прошлом были другие миры? Внимай Екклезиасту: «*Что было, тожде есть, еже будет: и что было сотвореное, тожде имать сотворитися. И ничто же ново под солнцем. Иже возглаголет и речет: се сие ново есть, уже бысть в вецех бывших прежде нас*». Это свидетельство утверждает, что миры не только были, но и будут существовать и что они существуют не все вместе и не одновременно, но один за другим» — из письма Иеронима к Авиту.

жения мира»[1], словом «сложение» (constitutio) переведено греческое καταβολή, которое и нужно понимать так, как мы выше указали. То же слово употребляет апостол в послании к ефесянам, когда говорит (о Боге): «Иже *избра нас ... прежде сложения мира...* »[2], создание мира он называет здесь καταβολήν, и это название должно понимать в том смысле, в каком мы объяснили его выше. Итак, нужно, кажется, изследовать, что именно указывается этим новым названием? Я думаю, что конец и совершение (consummatio) святых будет заключаться в невидимом и вечном состоянии их, — думаю на основании разсмотрения самого этого конца, как мы часто доказывали это в предыдущих (книгах)[3]. В подобном же состоянии, нужно думать, твари находились и прежде. Но если они имели такое же начало, какой предстоит им

---

[1] См. Мф. 24, 21, Мк, 13, 19.

[2] Еф. 1, 4.

[3] «Я думаю, что божественным жилищем и истинным небесным покоем нужно считать тот покой, в котором разумные твари пребывали и наслаждались древним блаженством прежде, чем сошли в низшие места, — прежде, чем из области невидимого переселились в область видимого и, ниспавши на землю, стали нуждаться в грубых телах. Вследствие этого падения, Создатель Бог сотворил им тела, соответствующие низшим местам, и устроил этот видимый мир; для спасения же и исправления падших Он послал в этот мир служителей — с тем, чтобы одни из них (постоянно) занимали известные места и служили потребностям мира, а другие тщательно исполняли возложенные на них обязанности в некоторые особые времена, о каких знает Создатель Бог. Из числа первых высшие места мира получили солнце, луна и звезды, которые апостол называет тварью. Эта тварь подчинена суете в том отношении, что облечена в грубые тела и подлежит зрению. Однако она подчинилась суете не добровольно, но по воле Подчинившего ее в надежде». И еще: «Иные же (служители) служат управлению мира в разных местах и в разные времена, известные только Художнику, мы веруем, что это — ангелы». И немного ниже: «Таким порядком вещей всего мира управляет Промысл. При этом одни силы низвергаются из высших областей, другие мало-помалу ниспадают на землю; одни падают добровольно, а другие низвергаются насильно; одни добровольно принимают служения, чтобы подавать руку (помощи) падающим, другие против воли принуждаются пребывать столь долгое время в принятом служении». И еще: «Из этого следует, что по причине различных движений творятся и различные миры, и после этого обитаемого нами мира будет иной мир, во многом не похожий (на этот). При различных же падениях и преуспеяниях, в наградах за добродетели и в наказаниях за пороки как в настоящее и будущее время, так и во все времена, прошедшие и древнейшие, никто другой не может распределять возмездие, а также направлять все к одному концу, кроме одного только Бога, Творца всего. Он знает причины, по которым одним дозволяет руководиться своей волей и из высших степеней ниспадать в самые низшие, а других начинает посещать и, как бы подавши им руку, постепенно возводит в прежнее состояние и поставляет на высших степенях» — см. письмо Иеронима Авиту..

конец, то, без сомнения, от начала они находились в состоянии невидимом и вечном. Если же это так, то, очевидно, (разумные существа) низошли из высшего состояния в низшее, и притом — не только души, заслужившие это (снисшествие) разнообразием своих движений, но и те существа, которые были низведены из высшего и невидимого состояния в это низшее и видимое для служения всему миру, хотя и не по своему желанию: «*...суете бо тварь повинуся не волею, но за повинувшаго ю на уповании*»[1]. Так именно солнце, луна, звезды, ангелы получили назначение служить миру и тем душам, которые вследствие крайних уклонений ума получили нужду в этих грубых и плотных телах; ради этих именно существ, которым это было необходимо, устроен был и этот видимый мир. Итак, словом καταβολή, по-видимому, указывается низведение всех вообще существ из высшего состояния в низшее. Но вся тварь питает надежду на освобождение от рабства тлению, когда сыны Божии, падшие и разсеянные, соберутся воедино и когда прочие чины исполнят в этом мире то, что знает один только Художник всего, Бог. Что же касается мира, то он, нужно думать, сотворен таким и столь великим, что может принять как все души, помещенные в этом мире для научения, так и все силы, предназначенные быть с ними, управлять ими и помогать им. Ведь все разумные твари — одной природы, как это подтверждают многие доказательства. Только этим учением и можно защитить правду Божию во всех распоряжениях Бога относительно этих тварей, потому что (по этому учению) каждая тварь в самой себе имеет причины того, что она находится в том или ином порядке жизни.

5. Итак, это расположение мира Бог установил впоследствии; но уже от начала мира Он провидел намерения и дела — и тех, которые, вследствие падения ума, заслуживали идти в тела, и тех, которые увлекались страстью к видимому, и тех, которые принуждались волей или неволей служить ниспадшим в это состояние, принуждались Тем, Кто покорил (их) в надежде. Некоторые же, не разумея и не понимая, что разнообразие этого порядка установлено Богом на основании предшествующих действий свободной воли, думают, что все, происходящее в этом мире, со-

[1] Рим. 8, 20.

вершается или случайно, или по роковой необходимости и что ничего не зависит от нашей воли. Поэтому они и не могут признать Промысл невиновным.

6. Мы сказали, что все души, находящиеся в этом мире, нуждаются во многих служителях, или правителях, или помощниках. Но в последние времена миру угрожал уже ближайший конец, и весь человеческий род склонился к окончательной погибели, потому что ослабели не только управляемые, но и те, кому была поручена забота об управлении. Тогда мир нуждался уже не в такой помощи и не в подобных защитниках, но требовал помощи Самого Виновника и Творца Своего, чтобы Он возстановил утраченное и оставленное в пренебрежении искусство повиновения для одних и искусство управления для других. Поэтому единородный Сын Божий, бывший Словом и Премудростью Отца, хотя был у Отца в той славе, какую имел прежде бытия мира, смирил Себя и, приняв образ раба, сделался послушным даже до смерти, дабы научить послушанию тех, которые могли наследовать спасение не иначе, как через послушание; Он также возстановил нарушенные законы царствования и управления, когда всех врагов покорил под ноги Свои, дабы и самих правителей научить правилам управления именно через то, что Он необходимо должен царствовать, доколе положит врагов под ноги Свои и уничтожит последнего врага — смерть. Но Он пришел, как мы сказали, возстановить искусство не только управления, или царствования, но и повиновения, Сам прежде исполняя то, исполнения чего желал от других; поэтому Он не только сделался послушным Отцу даже до крестной смерти, но в совершении (consummatione) века, обнимая в Себе всех, покоренных Им Отцу и чрез Него приходящих ко спасению, Он и Сам вместе с ними и в них, говорят, покорился Отцу, так как все существует в Нем, и Он есть глава всего, и в Нем — спасение и полнота наследующих спасение. Именно это говорит о Нем апостол: «*Егда же покорит Ему всяческая, тогда и Сам Сын покорится Покоршему Ему всяческая, да будет Бог всяческая во всех*»[1].

7. Но я не знаю, каким образом еретики, не понимая мысли апостола, заключающейся в этих словах, безславят в Сыне са-

[1] 1 Кор. 15, 28.

мое понятие подчинения. Ведь изследуя свойство этого наименования, легко можно будет найти (это свойство) по сравнению с противоположным. Если быть покоренным не есть добро, то, конечно, противоположное, то есть не быть покоренным — добро. И действительно, изречение апостола: «*Егда же покорит Ему всяческая, тогда и Сам Сын покорится Покоршему Ему всяческая...*», по их пониманию означает, кажется, то, что теперь Сын не покорен Отцу, покорится же Ему после того, как Отец покорит Ему все. Но я удивляюсь, как можно понять это, что Тот, Кто даже до покорения Ему всего, Сам не был подчинен, Этот Самый должен покориться после того, как все будет покорено Ему, когда Он сделается царем всего и получит власть над всем? Они не понимают, что покорение Христа Отцу означает блаженство нашего совершенства и выражает победоносное окончание (palmam) принятого Им на Себя дела, когда Он представит Отцу не только исправленную власть управления и царствования над всею тварью, но также исправленные и возстановленные порядки повиновения и покорности человеческого рода. Итак, если то подчинение, которым, говорят, Сын покорился Отцу, признается добрым и спасительным, то будет вполне последовательно и соответственно (этой мысли) признавать спасительным и полезным и упоминаемое (в Писании) покорение врагов Сыну Божию. Когда Сын называется покорившимся Отцу, то этим указывается совершенное возстановление всей твари; подобным же образом, когда враги Божии называются покорившимися Сыну, то в этом покорении разумеется спасение покорившихся и возстановление погибших.

8. Но это покорение будет совершаться некоторыми определенными способами путем определенного научения и в определенные времена. При этом никакая необходимость не будет принуждать к покорению, так что весь мир будет покорен Богу не силой, но словом, разумом, учением, призванием к добру, наилучшими учреждениями, а также надлежащими и соответствующими угрозами, справедливо устрашающими тех, кто пренебрегает своим здоровьем и заботою о своем спасении и пользе. Ведь и мы, люди, обучая рабов или сыновей, обуздываем их угрозами и страхом, пока они, по своему возрасту, еще не восприим-

чивы к убеждению; когда же они станут понимать добро, пользу и честь, тогда прекращается страх побоев, и они довольствуются словесным и разумным убеждением ко всему доброму. Но как нужно управлять каждым при сохранении свободы воли во всех разумных тварях? То есть кого слово Божие должно считать и наставлять, как уже приготовленного и способного, кого на время отстранять, от кого совсем скрываться и далеко отклонять слух их от себя? И опять: каких людей, презревших объявленное и проповеданное им слово Божие, нужно побудить к спасению какими-либо исправлениями и очищениями и как бы истребовать и вынудить у них обращение? Кому дать какие-нибудь удобные случаи к спасению, как это иногда бывает, что человек получает несомненное спасение, доказавши свою веру одним только ответом? По каким причинам и в каких случаях бывает это? Что провидит Божественная Премудрость в этих людях и какие движения их воли (propositi) видит она, устрояя это? Все это известно одному только Богу, и Его Единородному, через Которого все сотворено и возстановлено, и Святому Духу, через Которого все освящается, Который исходит от Самого Отца. Ему слава во веки веков. Аминь.

Примечания

1) Глава 5, § 3. В первой книге (гл. 2, § 10) Ориген обещался подробнее сказать о сотворении мира от века. В этом параграфе (3, 5, 3) речь идет именно о творении мира; но разсуждение здесь еще короче, чем в первой книге. Так как к этому вопросу Ориген больше уже не возвращается, то нужно думать, что в разсматриваемом месте Руфин сделал сокращение. Может быть, сюда относится второй фрагмент Мефодия, в котором развивается мысль, намеченная в тексте руфинова перевода словами: «...когда мы вычисляем лета существования мира...» Вот этот фрагмент. «Неправда, что человек только в лице Адама впервые был создан и появился в мире, а раньше не существовал, как говорят некоторые; неправда и то, будто мир начал образовываться только за шесть дней до сотворения Адама. Если же кто желает спорить против этого, то пусть сначала сообразит, что для тех, которые так понимают Моисея, легко вычислить время от сотворения

мира на основании его книги. В самом деле, пророческий голос взывает в одном месте: «*...от века и до века Ты еси... Яко тысяща лет пред очима Твоима... яко день вчерашний, иже мимоиде и стража ночная*»[1]. Так как тысяча лет в очах Божиих сводится к одному дню, то, по словам людей, искусных в счете, от сотворения мира до нашего упокоения (до конца мира) протекает шесть дней. Значит, говорят они, теперь идет шестой тысячелетний год от Адама, в седьмом же тысячелетнем году будет суд; а всех дней от нас до того начала, когда Бог сотворил небо и землю, считается тринадцать. Раньше же этого Бог, по их безумному понятию, совершенно ничего не творил и не был Отцем и Вседержителем. Но если от сотворения мира в очах Божиих прошло (только) тринадцать дней, то как же Премудрость говорит в книге Сираха: «*Песка морскаго и капли дождевныя и дни века кто изочтет*»?[2]

2) Глава 5, § 4. «Конец и совершение святых будет ... в невидимом...» Нужно думать, что в подобном состоянии твари были и прежде. Срвн. 1, 6, 2: «...конец всегда подобен началу». См. 1, 7, 4–5; 2, 9, 1; 2, 11, 7; 3, 6, 1.

3) Глава 5, § 6. Срвн. C. Cels. 7 17; 1, 68; 2, 16, 25, 42 и др. См. «О началах» 4, 25 и примечание 4 к книге четвертой.

Глава шестая

О СОВЕРШЕНИИ МИРА

1.О конце мира, или о совершении всего, мы уже разсуждали, по мере наших сил, в предыдущих книгах, насколько позволил авторитет Божественного Писания, и, по нашему мнению, тех разсуждений достаточно для назидания (читателей). Теперь же мы напомним еще немного (об этом предмете), потому что к этому вопросу привел нас порядок изследования. Итак, высшее благо, к которому стремится всякая разумная природа и которое иначе называется целью (finis) всего, многие философы определяют таким образом: высшее благо состоит в том, чтобы делаться

[1] Пс. 89, 3, 5.

[2] Сир. 1, 2.

подобным Богу, насколько это возможно. Но, по моему мнению, они не столько сами нашли это (определение), сколько заимствовали его из Священных книг. Ибо прежде всех дает такое определение Моисей, когда разсказывает о первом создании человека, говоря: «*И рече Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию...*»[1] Потом он прибавляет: «*И сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его; мужа и жену сотвори их, и благослови их...*»[2] Он сказал: «*...по образу Божию сотвори его...*», но умолчал о подобии. Этим он показывает не что иное, как то, что достоинство образа человек получил в первом творении, совершенство же подобия получается в конце, то есть человек сам должен приобрести его себе собственными прилежными трудами в подражании Богу, так как возможность совершенства дана ему в начале через достоинство образа, совершенное же подобие он должен получить в конце сам через исполнение дел. Но более открыто и ясно определяет высшее благо апостол Иоанн, возвещая следующим образом: «Чада, мы еще не знаем, чем мы будем, но если нам будет открыто о Спасителе, то, без сомнения, вы скажете: мы будем подобны Ему»[3]. Этими словами апостол весьма определенно указывает и конец всего, который он называет еще неизвестным ему, и подобие Божие, на которое нужно надеяться и которое будет дано сообразно с совершенством заслуг. Так же и Сам Господь в Евангелии указывает, что это подобие не только осуществится, но осуществится именно по Его ходатайству; Он Сам удостаивает просить этого у Отца Своим ученикам, говоря: «*Отче ... хощу, да идеже есмь Аз, и тии будут со Мною...* Как Я и Ты — одно, так *да и тии в Нас едино будут*»[4]. Эти слова показывают, что самое подобие, если можно так выразиться, совершенствуется и из подобия превращается в единство, без сомнения, потому что в совершении или в конце Бог есть все и во всем. — По поводу этих слов[5] некоторые спрашивают, не противоречит

[1] Быт. 1, 26.

[2] Быт. 1, 27–28.

[3] См. 1 Ин. 3, 2.

[4] Ин. 17, 24, 21.

[5] Письмо Иеронима к Авиту. «Так как из конца, как мы уже часто говорили, снова рождается начало, то, спрашивается, будут ли и тогда тела, или некогда должна наступить

ли достоинству подобия или свойству единения сущность (ratio) телесной природы, хотя бы вполне очищенной и совершенно одухотворенной? Ведь телесную природу, кажется, нельзя назвать подобной природе Божественной, которая, конечно, безтелесна, и нельзя признать ее истинно и действительно «единым» с Божественною природой, тем более, что, по истинному учению веры, единство Сына с Отцем должно относить именно к свойству природы.

2. Хотя в конце, по обетованию, Бог будет (составлять) все и во всем[1], однако не должно думать на этом основании, что этого конца достигнут животные, или скоты, или звери; в противном случае нужно было бы признать, что Бог будет присутствовать также и в животных, скотах и зверях. Точно так же (не достигнут этого конца) деревья и камни, иначе нужно было бы сказать, что Бог будет присутствовать и в них. Не должно также думать, что

жизнь безтелесная, тела будут обращены в ничто, и жизнь безтелесных существ, должно веровать, будет (такою же) безтелесною, какою мы знаем жизнь Бога? И нет сомнения, что если все тела, которые апостол называет видимыми, принадлежат к этому чувственному миру, то наступит (некогда) безплотная жизнь безтелесных существ». Здесь же читаем: «Выражение того же апостола: «...вся *тварь свободится от работы истления в свободу славы чад Божиих*» (Рим. 8, 21), — мы понимаем так, что первое творение, по нашим словам, есть творение существ разумных и безтелесных, которое не служит тлению, потому что не облечено в тела; но где только появятся тела, тотчас (за ними) следует и тление. Впоследствии же, когда (разумные существа) получат славу сынов Божиих и Бог будет все во всем, тварь освободится от рабства тлению». И в том же месте: «А чтобы мы веровали в безтелесный конец всех вещей, нас убеждает та речь Спасителя, где Он говорит: «И как Я и Ты — одно, так *да и тии в Нас едино будут*». Мы должны знать, что есть Бог, и чем будет в конце Спаситель, и в каком смысле святым обещано уподобление Отцу и Сыну, каким образом святые будут едино в Них, как Они — едино в Себе. Итак, должно признать, что Бог облечется в тело вселенной и оденется какою-нибудь материей, подобно тому, как мы облечены в тела, дабы подобие жизни Божией в конце могло осуществиться в святых. Если же это мнение непристойно, особенно для тех, кто хоть немного желает чувствовать величие Божие и познавать славу нерожденной и все превосходящей природы, то мы должны допустить одно из двух предположений: или мы должны отчаяться в уподоблении Богу, именно: если мы всегда будем обитать в тех же телах; или же, если нам обещается блаженство одинаковой с Богом жизни, то мы и будем жить в том же состоянии, в каком живет Бог».

[1] Из письма Юстиниана к Мине: «Хотя и говорится, что Бог будет все во всем, но как мы не можем (совершенно) оставить грех, так и Бог не будет все во всем. Не будет Он неразумными животными: Бог не может находиться в пороке и в неразумных животных. Не будет Бог и неодушевленными предметами. Он не может находиться и в них, когда будет составлять все. Бог не будет также и телами, которые по своей природе неодушевленны».

этого конца достигнет какой-нибудь порок, иначе пришлось бы сказать, что когда Бог будет во всем, то Он будет и в каком-нибудь сосуде зла. Правда, мы говорим, что теперь Бог тоже присутствует везде и во всем, так как ничто не может быть свободным от Бога (vacuum Deo); но, однако, говорим мы, Он присутствует не так, чтобы составлять все в том, в чем присутствует. Поэтому нужно более тщательно разсмотреть, в чем именно будет состоять совершенное блаженство и конец всех вещей, когда Бог, как говорится, не только будет во всем, но и будет составлять все во всем. Итак, изследуем, что такое это «все», которым Бог будет во всем?

3. Я думаю, что это выражение «Бог будет все во всем» — означает, что в каждом отдельном существе Он будет составлять все. Во всяком же отдельном существе Бог будет составлять все таким образом: все, что только может чувствовать, или понимать, или думать разумный дух, очищенный от закваски всяких пороков и совершенно очищенный от облака зла, — все это будет составлять Бог, и, кроме Бога, этот дух уже ничего другого не будет видеть, кроме Бога, ничего другого не будет помнить, Бог будет пределом и мерою всякого его движения; и таким образом, Бог будет составлять (в нем) все. Тогда уже не будет различия добра и зла, потому что зла не будет вовсе: Бог будет составлять все, а при Нем уже не может существовать зло; и кто всегда пребывает в добре, для кого Бог составляет все, тот уже не пожелает более есть от древа познания добра и зла. Таким образом, конец, приведенный к начальному состоянию, и исход вещей, уравненный с началами их, возстановят то состояние, какое разумная природа имела тогда, когда еще не хотела есть от древа познания добра и зла. Тогда, после уничтожения всякого греховного чувства и после совершенного и полного очищения этой природы, один только Бог, единый благой, будет составлять для нее все, и Он будет составлять все не в некоторых только немногих или не в очень многих, но — во всех существах. Когда уже нигде не будет смерти, нигде не будет жала смерти, тогда, поистине, Бог будет все во всем. Но, по мнению некоторых, это совершенство и блаженство разумных тварей или природ может сохраняться в том состоянии, о каком сказали мы выше (то есть в том состоянии, в

котором твари все имеют в Боге и Бог составляет для них все), только под тем условием, если их совершенно не будет отклонять (из этого состояния) союз с телесной природой. В противном случае, думают они, примесь материальной субстанции будет препятствовать славе высшего блаженства. Об этом предмете мы разсуждали полнее в предыдущих книгах и там изложили то, что могли найти[1].

4. У апостола мы находим упоминание о духовном теле; поэтому теперь, насколько возможно, изследуем, как нужно думать об этом теле. Насколько может понять наш ум, мы думаем, что духовное тело по своему качеству таково, что в нем прилично обитать не только всем святым и совершенным душам, но и всей той твари, которая освободится от рабства тлению. Действительно, апостол говорит о теле следующее: «*...имамы, храмину нерукотворену, вечну на небесех*»[2], то есть в обителях святых. На основании этого изречения мы можем догадываться, какою чистотой, какою тонкостью, какой славой будет отличаться качество того тела, сравнительно с нынешними телами, хотя небесными и блестящими, но, однако, рукотворенными и видимыми. А то тело называется храминой не рукотворной, но вечной на небесах. Но так как «*видимая ... временна, невидимая же вечна*»[3], то невидимое, нерукотворенное и вечное (тело) несравненно превосходит все те тела, какие мы видим и на земле, и на небе, тела видимые,

[1] «Нет сомнения, что через некоторые промежутки времени материя вновь получает бытие, образуются тела и устрояется разнообразие мира по причине различных расположений воли разумных тварей, которые, после (первоначального) совершенного блаженства до (наступления) конца всех вещей, мало-помалу ниспали на низшие степени и, не желая сохранять первоначальное состояние и обладать ненарушимым блаженством, дошли до такого нечестия, что обратились (даже) в противные силы. Но следует знать, что многие разумные твари сохраняют первоначальное состояние и не дают в себе места перемене даже до второго, третьего и четвертого мира. Другие твари так мало потеряют от своего прежнего состояния, что, по-видимому, почти ничего не потеряют. Но некоторые, вследствие великого падения, будут низвержены в последнюю бездну. Владыка же всего, Бог, в создании миров с каждым существом умеет поступать по достоинству и знает средства и начала, которыми поддерживается и руководится управление мира. Таким образом, кто всех превзошел нечестием и совсем сравнялся с землею, тот в другом мире, который будет устроен впоследствии, будет диаволом, началом противления Господу, так что посмеются ему ангелы, потерявшие первоначальную добродетель» — из письма Иеронима к Авиту.

[2] 2 Кор. 5, 1.

[3] 2 Кор. 4, 18.

рукотворенные и невечные. На основании этого сравнения можно предполагать, какою красотою (decor), каким великолепием (splendor), каким блеском (fulgor) будет обладать духовное тело. Истинно сказано, что *«око не виде, и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша, яже уготова Бог любящым Его»*[1]. При этом не должно сомневаться в том, что природа этого нашего тела по воле Бога, сотворившего ее такою, может быть возведена Творцом до того качества тончайшего, чистейшего тела, какое будет вызвано состоянием вещей и какого потребует достоинство разумной природы. Наконец, когда мир стал нуждаться в различии и разнообразии, то материя с полной покорностью предоставила себя Богу как Господу и Творцу своему для различных родов и видов вещей, чтобы Он произвел из нее различные формы небесных и земных тел. Когда же вещи начнут стремиться к тому, чтобы всем им составлять одно, как одно Отец и Сын, тогда, понятно, уже не будет разнообразия там, где все составляют одно.

5. Поэтому говорится еще, что тогда истребится последний враг, называемый смертью, так что уже не будет никакой печали там, где нет смерти, и не будет ничего враждебного там, где нет врага. Истребление же последнего врага нужно понимать, конечно, не в том смысле, что погибнет субстанция его, созданная Богом, но в том смысле, что погибнет расположение и враждебная воля, происшедшая не от Бога, но от него самого. Значит, он истребится не в том смысле, что уже не будет существовать, но в том смысле, что не будет врагом и смертью: ибо нет ничего невозможного для Всемогущего и нет ничего неисцелимого для Творца. Он сотворил все для бытия, но созданное для бытия не может не быть. Поэтому твари, конечно, подвергаются изменению и разнообразию, так что, смотря по заслугам, находятся или в лучшем, или в худшем состоянии, но субстанциальной погибели не может подвергнуться то, что сотворено Богом для бытия и пребывания. Что погибает по народному верованию, то не погибает по учению веры или истины. Так, по мнению неопытных и неверных, наше тело после смерти погибает, и от субстанции его, по их верованию, совершенно ничего не остается. Мы же, верующие в вос-

[1] 1 Кор. 2, 9.

кресение тела, понимаем, что смерть производит только изменение тела, субстанция же его, конечно, продолжает существовать и по воле Творца в свое время снова будет возстановлена для жизни и снова подвергнется изменению, так что тело, бывшее первоначально из земли земным, потом, вследствие смерти разложившееся и обратившееся снова в прах и землю — «*...яко земля еси, — говорит, — и в землю отидеши*»[1], опять возстанет из земли и уже после этого достигнет славы тела духовного, сообразно с достоинством души, какая будет обитать в нем.

6. В это состояние вся эта наша телесная субстанция будет приведена, нужно думать, тогда, когда все будет возстановлено в первоначальное единство и Бог будет все во всем. Но это произойдет, нужно полагать, не внезапно, а мало-помалу и по частям в течение безконечных и неисчислимых веков. Очищение и исправление будет совершаться постепенно и в отдельности для каждого существа; при этом одни будут идти впереди и будут стремиться к высшим степеням скорее, другие будут следовать (за первыми) в ближайшем разстоянии, а иные — далеко позади, и, таким образом, через многие и безчисленные ряды преуспевающих и возсоединяющихся с Богом из состояния вражды (к Нему) дойдет (очередь) до последнего врага, именуемого смертью, и он также истребится, чтобы уже не быть врагом. Когда же все разумные души будут возстановлены в такое состояние, тогда и природа этого нашего тела будет возведена в славу тела духовного. Мы видим, что разумные твари, которые, вследствие своих грехов, жили в безславии, не иные существа, чем твари, за свои заслуги призванные к блаженству; но те же самые существа, которые прежде были грешными, впоследствии, обратившись и возсоединившись с Богом, как мы видим, призываются к блаженству. Точно так же нужно думать и о природе телесной. Тело, каким мы будем пользоваться в нетлении, в силе и в славе будет не иное, чем то, каким мы пользуемся теперь, в уничижении, в тлении и в немощи; но то же самое тело, освободившись от немощей, в каких оно существует теперь, изменится в состояние славы и сделается духовным, и, таким образом, что было сосудом безславия, то, по очищении, станет сосудом чести и жилищем

---

[1] Быт 3, 19.

блаженства. В таком состоянии, нужно веровать, тело останется уже всегда неизменно по воле Творца; достоверность этого подтверждается изречением апостола: «*...имамы, храмину нерукотворену, вечну на небесех*»[1]. Церковная вера не признает, вслед за некоторыми греческими философами, помимо этого тела, состоящего из четырех элементов, еще иного, пятого тела, во всем иного и отличного от этого нашего тела. Ведь на основании Священного Писания никто не может составить даже какого-нибудь предположения об этом (пятом теле); равным образом, и самое исследование вещей не дозволяет признать его, тем более, что апостол ясно определяет, что воскресшим из мертвых не даются какие-нибудь новые тела, но они получают те самые тела, какие они имели при жизни, (только) преобразованные из худших в лучшие. Он говорит: «*Сеется тело душевное, востает тело духовное ... сеется в тление, востает в нетлении ... сеется в немощи, востает в силе ... сеется не в честь, востает в славе*»[2]. Известно, что у человека есть некоторое совершенствование: сначала он бывает душевным человеком и не разумеет того, что от Духа Божия, а потом, путем учения, доходит до того, что делается духовным и судит обо всем, его же самого не судит никто. Точно так же должно мыслить о состоянии тела. Теперь тело служит душе и потому называется душевным. Но когда душа, соединившись с Богом, сделается одним духом с Ним, тогда это же самое тело будет служить духу и, благодаря некоторому усовершенствованию, достигнет духовного состояния и качества, тем более, что телесная природа, как мы часто доказывали, сотворена Создателем такой, что легко принимает то качество, какого пожелает Бог или потребуют обстоятельства.

7. Итак, все это учение содержит (в себе) то, что Бог сотворил две общих природы: природу видимую, то есть телесную, и природу невидимую, которая безтелесна. Эти две природы принимают различные изменения. Невидимая разумная природа изменяется душою и расположением, так как она одарена свободой своего произволения (arbitrii sui libertate) и вследствие этого находится иногда в добре, иногда — в противоположном. Телесная

---

[1] 2 Кор. 5, 1.

[2] 1 Кор. 15, 44, 42, 43.

же природа принимает существенное (substantialem) изменение. Поэтому Художник всего Бог пользуется услугами этой материи во всем, что хочет Он предпринять, устроить или возобновить, причем Он изменяет и преобразует телесную природу в какие Ему угодно формы или виды, сообразно с достоинствами вещей. На это ясно указывает пророк, говоря: «Бог, Который творит все и изменяет».

8. Нужно разсмотреть еще и следующее. Когда, в совершении всего, Бог будет все во всем, то вся телесная природа не будет ли существовать тогда в одном виде, и все качество тела не будет ли ограничиваться одним и тем же качеством, какое будет блистать в неизреченной славе, которая будет принадлежать духовному телу? Если мы правильно понимаем, то это именно пишет Моисей в начале своей книги, говоря: «*В начале сотвори Бог небо и землю*»[1]. Таково начало всей твари, и, конечно, к этому именно началу призывает (всю тварь) конец и совершение всего, то есть (в совершении всего) то небо и та земля (снова) будут жилищем и покоем благочестивых, причем святые и кроткие наследуют ту землю прежде (других), ибо так учат закон, пророки и Евангелие. В этой земле, по моему мнению, находятся истинные и живые формы того богопочтения, которое Моисей сообщил под тенью закона. Об этих формах сказано, что «*образу и стени служат небесных*»[2], то есть служат те, которые служили в законе. И самому Моисею сказано: «*Виждь, да сотвориши* вся *по образу* и подобию, показанным *тебе на горе*»[3]. Поэтому мне кажется, что как на этой земле закон был некоторым детоводителем тех, кого он должен был привести ко Христу, научив и наставив их, чтобы после наставления закона им легче можно было бы принять все совершеннейшие установления Христовы, так и та иная земля, принимая всех святых, сначала напояет и научает их наставлениями в истинном и вечном законе, дабы (впоследствии) они легче овладели теми совершенными небесными установлениями, к которым уже ничего нельзя прибавить. В этом именно и

[1] Быт. 1, 1.
[2] Евр. 8, 5.
[3] Исх. 25, 40.

будет состоять так называемое вечное Евангелие и завет, всегда новый и никогда не ветшающий.

9. Итак, в совершении и возстановлении всего, нужно думать, дело будет происходить таким образом. Мало-помалу преуспевая и постепенно восходя, (святые) сначала достигнут той (вышеупомянутой) земли и того научения, какое (дается) на ней, чтобы здесь приготовиться к лучшим установлениям, к которым уже ничего нельзя прибавить. При этом после помощников и правителей царство примет сам Христос Господь, царь всего, то есть после научения (святых) святыми силами Христос Сам будет наставлять тех, которые могут воспринять Его как Премудрость. Он будет царствовать над ними до тех пор, пока не покорит их Отцу, покорившему Ему все, то есть до того времени, когда они сделаются способными принять Бога, и Бог будет для них все во всем. Тогда-то, следовательно, и телесная природа примет то высшее состояние, к которому уже ничего нельзя прибавить. Доселе мы разсуждали о сущности (ratione) телесной природы или духовного тела. Мы предоставляем воле читателя выбрать из того и другого, что он признает лучшим. Мы же на этом закончим третью книгу[1].

[1] «После длинного разсуждения, в котором говорится, что вся телесная тварь изменится в духовные и легкие тела и все существующее обратится в одно чистейшее тело, яснейшее всякого света и такое, какое только может представить себе ум человеческий, он (Ориген) говорит: «И будет Бог все во всем, так что вся телесная природа обратится в ту субстанцию, которая лучше всего, то есть в Божественную, лучше которой нет никакой субстанции» — из письма Иеронима к Авиту.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ[1]

О боговдохновенности священного писания и о том, как должно читать и понимать его, какова причина неясности, а также невозможного или безсмысленного по букве в некоторых мечтах писания[2]

1. Изследуя столь великие вещи, мы не довольствуемся общими понятиями и ясным представлением видимого, но, для ясного доказательства своих слов, берем свидетельства из Писаний, признаваемых нами Божественными, (именно) из так называемого Ветхого и так называемого Нового завета, а (потом) стараемся подтвердить свою веру разумом. Но о (самих) Писаниях, как Божественных, мы еще не разсуждали. Поэтому разсудим немного и кратко также и об этом, представив основания, побуждающие нас признавать Писание Божественным. Но прежде, чем воспользоваться изречениями из самих Писаний и из того учения, какое открыто в них, (нам) нужно сказать о Моисее и Иисусе Хри-

1. Разсуждая о подобных столь великих предметах, недостаточно предоставить все дело человеческим мыслям и обычному пониманию и о невидимом судить, так сказать, видимо (с точки зрения видимого); для доказательства того, что мы говорим, нам должно еще приводить свидетельства Божественных Писаний. Но чтобы эти свидетельства имели твердую и несомненную достоверность как в том, что мы будем говорить, так и в том, что уже сказано, необходимо, кажется, предварительно доказать, что самые Писания — Божественны, то есть внушены Духом Божиим. Поэтому, насколько возможно короче, мы докажем и это, представляя подходящие основания из самих Божественных Писаний, то есть от Мои-

---

[1] Первый столбец (для параграфов с первого по двадцать третий) представляет перевод с греческого текста Филокалий, а второй — с латинского перевода Руфина.

[2] Это — заглавие по тексту Филокалий; в переводе Руфина оно сокращено: «О том, что Писания боговдохновенны».

сте — о законодателе евреев и о вводителе спасительных христианских догматов. Хотя у эллинов и варваров было очень много законодателей, а также учителей, которые провозглашали учения, обещавшие истину, однако мы не знаем ни одного законодателя, который мог бы внушить прочим народам ревность к принятию его слов. И хотя обещавшие любомудрствовать об истине приводили множество доказательств, по-видимому, согласных с разумом, но ни один (из них) не мог внушить признанную им истину различным народам или значительной части одного народа. Хотя законодатели хотели бы подчинить, если возможно, весь род человеческий законам, какие казались им прекрасными, а учители желали бы по всей вселенной распространить свою воображаемую истину, но, будучи не в силах склонить людей других языков и многих народов к соблюдению этих законов и к принятию своих учений, они даже и не приступали к выполнению этого (своего желания), потому что благоразумно видели, что успех в этом деле для них невозможен. Между тем, вся Греция и все варвар-

сея, первого законодателя народа еврейского, и из слов Иисуса Христа, основателя и главы христианской религии и учения (dogmatis). Хотя у греков и варваров было очень много законодателей, а также бесчисленное множество учителей и философов, уверявших, что они утверждают истину; но, как мы помним, ни один законодатель не мог внушить какое-нибудь сочувствие и ревность также и душам чужих народов, так чтобы они или охотно приняли его законы, или даже соблюдали их со всем душевным усердием. Таким образом, не только среди множества иных, чужих народов, но даже и в одном народе никто не мог внедрить и распространить признанную им (самим) истину так, чтобы знание этой истины или доверие к ней сделалось всеобщим. Точно так же нельзя сомневаться в том, что законодатели желали, чтобы их законы соблюдались, если возможно, всеми людьми и учителя желали распространить признанную ими истину между всеми людьми. Но зная, что они вовсе не обладают такою великою силою, с помощью которой они могли бы привлечь к принятию своих зако-

ские страны вселенной имеют безчисленных ревнителей (ζηλώτας), которые оставили отеческие законы и всеми признанных богов и соблюдают Моисеевы законы и учение слов Иисуса Христа, хотя последователей Моисеевых законов ненавидят почитатели кумиров (идолопоклонники), а тех, которые приняли учение Иисуса Христа, помимо ненависти, подвергают еще опасности смерти.

нов или положений даже чужие народы, они совсем не дерзнули даже испытывать или начать это, дабы безуспешное и невыполнимое начинание в этом деле не создало им славы неразумных людей. Между тем, во всей вселенной, во всей Греции и во всех чужих народах есть безчисленное множество людей, которые, оставивши отечественные законы и прежних своих богов, предались соблюдению Моисеева закона и сделались учениками и чтителями Христа, и это — не без огромной ненависти против них со стороны идолопоклонников, так что многие из них подвергаются мучениям, а иногда даже отводятся на смерть, но они любят и с полным одушевлением хранят слово учения Христа.

2. И если мы обратим внимание еще на то, как несмотря на козни против исповедников христианства, несмотря на то, что некоторые за исповедание христианства были умерщвлены, другие же лишились имущества, в течение очень немногих лет слово все-таки могло быть проповедано повсюду во вселенной, даже при небольшом числе учителей, и к богопочтению, установленному Иисусом, присоединились эллины и варвары, мудрые и неразумные, то мы не усомнимся назвать это дело превышающим человеческие силы, тем

2. Следует обратить внимание также и на то, как в короткое время возросла (распространилась) эта религия, как она преуспевала, несмотря на наказания и умерщвление своих последователей, несмотря на расхищение имуществ и перенесение (христианами) всевозможных истязаний. И еще более удивительно то, что сами учители, как известно, не были ни достаточно способны, ни достаточно многочисленны, между тем, слово это проповедуется во всей вселенной, так что христианскую религию принимают гре-

более, что Христос со всею властью и убедительностью учил о непобедимости Своего учения. Поэтому по справедливости нужно признать пророчеством слова Его, например, о том, что *«пред владыки же и цари ведени будете Мене ради, во свидетельство им и языком»*[1] и *«мнози рекут Мне во он день: Господи, Господи,* мы ели, не в Твое ли имя мы пили, *и Твоим именем бесы изгонихом?»* И скажу им: *«...отидите от Мене, делающие беззаконие ... николиже знах вас»*[2]. Может быть, (прежде) казалось, что Он сказал это попусту и эти слова не истинны. Но когда слова, сказанные с такою властью, исполнились, то (стало) очевидно, что Бог, истинно вочеловечившийся, предал людям спасительные догматы.

[1] Мф. 10, 18.

[2] См. Мф. 7, 22–23.

ки и варвары, мудрые и неразумные. Отсюда несомненно, что не человеческими силами или средствами производится то, что слово Иисуса Христа внушает полное доверие и действует со властью на умы и души всех (людей). Притом же Он предсказал и подтвердил это своими Божественными откровениями, как это ясно из следующих Его слов: *«...пред владыки же и цари ведени будете Мене ради, во свидетельство им и языком»*. И еще: *«...проповестся сие Евангелие Царствия* во всех народах»[1]. И еще: *«Мнози рекут Мне во он день: Господи, Господи,* мы ели, не в Твое ли имя мы пили, *и Твоим именем бесы изгонихом?»* И скажу им: *«...отидите от Мене, делающие беззаконие ... николиже знах вас»*. Если бы это так было сказано Им, то предсказание Его не исполнилось бы, то, может быть, слова Его показались бы не истинными и не имеющими никакого авторитета. Но теперь, когда предсказание Его, высказанное с такою властью и авторитетом, осуществляется на деле, с полною ясностью обнаруживается, что, действительно, Вочеловечившийся предал людям спасительные заповеди.

3. Что нужно сказать также и относительно пророчества о Христе, что князь от Иуды и вождь от чресл его оскудеет,

3. Что затем нужно сказать относительно пророческого предсказания о Христе, что не прекратятся князья от Иуды и вожди от чресл его, доколе не

[1] Мф. 24, 14.

когда придет Тот, Кому определено (ᾧ ἀπόκειται), — очевидно, (определено) царство, — и когда придет чаяние народов[1]? Ведь из истории и из того, что делается теперь, ясно видно, что от времен Иисуса у иудеев нет царей и все иудейские отличия (πράγματα), которыми гордились (иудеи), уничтожены, — я разумею храм, жертвенник, установленное богослужение, одежды первосвященника. Таким образом, исполнились слова пророчества: «...*дни многи сядут сынове израилевы, не сущу царю, ни сущу князю, ни сущей жертве, ни сущу жертвеннику, ни жречеству, ниже явлением*»[2]. Этими словами мы пользуемся против тех, которые, встречая затруднения в словах Иакова к Иуде в Бытии, говорят, что князь из колена Иудина иногда еще управляет народом и что вожди от семени Иуды не оскудеют до пришествия Христа, какое они себе воображают. В самом деле, если «*дни многи сядут сынове израилевы, не сущу царю, ни сущу князю, ни сущей жертве, ни сущу жертвеннику, ни жречеству, ниже явлением*», то ясно, что с тех пор, как

[1] См. Быт. 49, 10.
[2] Ос. 3, 4.

придет Тот, Кому определено, то есть определено царство, — и доколе не придет чаяние народов? Ведь из самой истории, из того, что мы видим теперь, весьма ясно открывается, что со времен Христа у иудеев уже не существует более царей. Но вместе с тем уничтожены и все предметы иудейской гордости, которыми иудеи больше всего хвалились и которыми тщеславились, каковы: красота храма, отличия жертвенника, все головные священнические уборы и первосвященнические одежды. Таким образом, исполнились слова пророчества: «...*дни многи сядут сынове израилевы, не сущу царю, ни сущу князю, ни сущей жертве, ни сущу жертвеннику, ни жречеству, ниже явлением*». Этими свидетельствами мы пользуемся против тех, которые, по-видимому, соглашаются относительно слов Иакова в Бытии, что они сказаны об Иуде, но говорят, что князь от Иуды еще пребывает — именно тот, который служит начальником их народа и которого они называют патриархом, и что не может быть недостатка в потомках его до пришествия того Христа, какого они сами себе рисуют в воображении. Но если верно слово

был разрушен храм и не стало ни жертвы, ни жертвенника, ни жречества, князь от Иуды и вождь от чресл его оскудел. Но так как пророчество говорит, что «*не оскудеет князь от Иуды, и вождь от чресл его, дондеже приидут отложеная Ему* (τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ)», то, очевидно, уже пришел Тот, Кому определено (ᾧ τὰ ἀποκείμενα), Кто составляет чаяние народов. И это ясно из множества народов, уверовавших в Бога через Христа.

пророка о том, что «*дни многи сядут сынове израилевы, не сущу царю, ни сущу князю, ни сущей жертве, ни сущу жертвеннику, ни жречеству, ниже явлением*», то, конечно, вполне несомненно, что с тех пор, как разрушен храм, с тех пор, как не приносятся жертвы, не существует жертвенник и нет священства, князь от Иуды, как написано, оскудел, оскудел и «*вождь от чресл его, дондеже приидут отложеная Ему*». Итак, ясно, что Тот, Кому определено (cui repositum est) и в Ком чаяние народов, уже пришел. Исполнение этого ясно видно из множества людей, которые из разных народов уверовали в Бога через Христа.

4. В песни Второзакония пророчески указывается будущее избрание глупых народов за грехи прежнего народа, которое и совершилось не через кого-нибудь иного, но именно через Христа. «*Тии* — говорит, — *раздражиша Мя не о Бозе, прогневаша Мя во идолех своих, и Аз раздражу их не о языце, о языце же неразумливе прогневаю их*»[1]. Можно весьма ясно понять, каким образом евреи, по слову Писания, раздражавшие Бога не Богом, но прогневившие Его идолами своими, были возбуждены к зависти народом — народом

4. В песни Второзакония пророчески указывается, что за грехи прежнего народа будет избран народ неразумный, и, конечно, это — не иное избрание, как то, которое совершилось через Христа. Пророчество говорит так: «*...прогневаша Мя во идолех своих, и Аз раздражу их ... о языце же неразумливе прогневаю их*». Довольно ясно можно понять, каким образом евреи, по слову пророка, раздражившие Бога не богами, но прогневившие Его идолами своими, сами были возбуждены к зависти неразумным народом, который Бог избрал через прише-

[1] Втор. 32, 21.

неразумным; этот народ Бог избрал через пришествие Христа и через учеников Его. Действительно, мы видим *«звание* наше ... *яко не мнози премудри по плоти, не мнози сильни, не мнози благородни: но буяя мира избра Бог, да премудрыя посрамит ... и худородная ... и уничиженная избра Бог, и не сущая, да* прежде *сущая упразднит»*[1]. И пусть не хвалится пред Богом Израиль по плоти, называемый у апостола плотью.

5. А что должно сказать относительно пророчества Христа в Псалмах, между которыми одна песнь надписана: *«О Возлюбленнем»*? *«Язык* Его (Возлюбленного), — говорится в этой песни, — *трость книжника скорописца. Красен добротою паче сынов человеческих, излияся благодать во устнах* Его...»[2] Доказательством же благодати, излившейся в устах Его (Иисуса Христа), служит то, что учение Его и богопочтение, установленное Им, наполнили всю вселенную, хотя время Его учительства было непродолжительно, так как Он учил какой-нибудь год с несколькими месяцами. Явилась *«во днех Его* (Иисуса Христа) *правда и множество мира»*,

[1] 1 Кор. 1, 26–28.

[2] Пс. 44, 2–3.

ствие Иисуса Христа и через учеников Его. Ибо апостол говорит так: *«Видите ... звание ваше, братие, яко не мнози* между вами *премудри по плоти, не мнози сильни, не мнози благородни: но буяя мира избра Бог ... и не сущая, да сущая* прежде *упразднит»*. Итак, пусть не хвалится плотской Израиль, ибо апостол взывает: *«...да не похвалится всяка плоть пред Богом»*.

5. А что должно сказать относительно пророчеств о Христе в Псалмах, особенно в том, который надписывается: *«Песнь о Возлюбленнем»*? Здесь говорится, что *«язык* Его — *трость книжника скорописца. Красен добротою паче сынов человеческих, излияся благодать во устнах* Его...» Доказательством же благодати, излившейся в устах Его, служит то, что вся вселенная наполнилась Его учением и благочестивою верою, хотя Он провел (в учительстве) недолгое время, ибо Он учил год с несколькими месяцами. Явились *«во днех Его* (Иисуса Христа) *правда и множество мира»*, который пребудет до совершения, названного (в псалмах) «отнятием луны», и Он *«обладает от моря до моря*

который пребудет до совершения, названного (в псалмах) «отнятием луны», и Он «*обладает от моря до моря и от рек до конец вселенныя*»[1]. Дано и знамение дому Давидову: ибо Дева имела во чреве, и родила Сына, и имя Ему — Эммануил, что значит: «С нами Бог»[2]. Исполнились слова того же пророка: «*...с нами Бог; разумейте, языцы и покаряйтеся... могущии, покаряйтеся*»[3], — ибо покорены и побеждены мы, плененные из (разных) народов благодатью слова Его. В книге пророка Михея предсказано также и место рождения Его: «И ты, Вифлеем, земля Иуды, — не самая малая между предводителями Иуды, ибо из тебя произойдет Вождь, Который будет пасти народ Мой, Израиля»[4]. Исполнились и семьдесят седмин до Христа-Вождя, по Даниилу[5]. Пришел Тот, Кто, по Иову, победил великого кита и дал власть истинным Своим ученикам наступать на змей и скорпионов и на всякую силу вражью, не терпя от них никакого вреда. Пусть кто-нибудь обратит внимание также и на путешествия

[1] См. Пс. 71, 7–8.
[2] См. Ис. 7, 14.
[3] Ис. 8, 8–9.
[4] См. Мих. 5, 2–4.
[5] Дан. 9.

и от рек до конец вселенныя». Дано и знамение дому Давидову, ибо Дева зачала во чреве и родила Эммануила, что значит: «С нами Бог». «*Разумейте, языцы и покаряйтеся*»: и действительно покорены и побеждены мы, принадлежащие к (разным) народам, составляющие как бы некоторую добычу Его победы и склонившие выи свои благодати Его. Предсказано также место рождения Его, в словах пророка Михея: «И ты, Вифлеем, земля Иуды, не мала между предводителями Иуды, ибо из тебя произойдет Вождь, чтобы царствовать над народом Моим, Израилем». Исполнились и седмины лет до Христа-Вождя, предсказанные пророком Даниилом. Точно так же — пришел Тот, Кто, по словам книги Иова, должен был истребить великого зверя; Он и дал ближайшим ученикам Своим власть наступать на змеев и скорпионов и на всякую силу вражию, не терпя никакого вреда от них. Если же кто обратит внимание на путешествия апостолов Христовых по разным местам, где они, посланные Христом, проповедовали Евангелие, то найдет, что и дело, к которому они осмелились приступить, выше

повсюду апостолов, посланных Иисусом для проповеди Евангелия, — и он увидит (в этой проповеди) и мужество вышечеловеческое, и волю Божию. Если же мы разсмотрим то, каким образом люди, слушая новые учения и чуждую речь, присоединялись к этим мужам (апостолам), побежденные в своем желании повредить им какою-то Божественною силой, охранявшею их, то мы не будем сомневаться, правда ли они творили чудеса, так как Бог подтверждал слова их знамениями, и чудесами, и различными силами.

6. Доказывая кратко Божество Иисуса и приводя пророческие слова о Нем, мы, вместе с тем, доказываем, что Писания, пророчествовавшие о Нем, боговдохновенны (θεοπνεύστους), что божественны книги, возвещающие Его пришествие и учение, — книги, изложенные с полною силою и властью и потому покорившие лучших людей из (разных) народов. Но нужно сказать, что боговдохновенность (ἔνθεον) пророческих слов и духовный смысл Моисеева закона сделались ясными (только) с пришествием Христа. До пришествия Христа не было полной возможности представить ясные

сил человеческих, и то, что они могли выполнить, дано от Бога. Если же мы разсмотрим то, каким образом люди, слыша от них проповедь нового учения, могли принимать их, а часто даже, желая погубить их, были укрощаемы какою-то Божественною силою, помогавшею им, то найдем, что в этом деле ничего не было совершено человеческими силами, но все — Божественною силою и Промыслом, так как очевидные и несомненные знамения и силы свидетельствовали в пользу их слова и учения.

6. Доказавши кратко это, то есть Божество Иисуса Христа и исполнение всех пророчеств о Нем, мы, как я думаю, вместе с тем доказали и то, что самые Писания, которые пророчествовали о Нем и предсказали Его пришествие, и могущество Его учения, и принятие (в церковь) всех народов, что эти Писания — боговдохновенны. К этому нужно прибавить, что божественность и боговдохновенность пророческого прорицания и Моисеева закона стали особенно ясны и несомненны со времени пришествия Христа в этот мир. Конечно, пророчества были истинны и боговдохновенны и прежде исполнения

доказательства боговдохновенности (θεοπνεύστους) ветхозаветных Писаний. Пришествие же Христово тем, которые могли предполагать, что закон и пророки не божественны, представило очевидное доказательство того, что они написаны силою Небесной Благодати. Впрочем, кто прилежно и внимательно читает пророческие слова, тот, при самом чтении своем, почувствует след Божественного вдохновения (ἐνθουσιασμοῦ) и посредством этого своего опыта убедится, что Писания, признаваемые словами Бога, (действительно) — не человеческие. Таким образом, свет, принадлежащий закону Моисееву, (но) закрытый (в нем) покрывалом, воссиял с пришествием Христа, когда покрывало было снято и постепенно обнаружились те блага, тень которых содержала буква.

того, что было предсказано ими, однако, доказать их истинность было нельзя, потому что они еще не подтвердились исполнением. Пришествие же Христово показало, что слова пророчеств истинны и боговдохновенны, тогда как раньше считалось сомнительным, исполнится ли предсказанное. Впрочем, если кто со всем усердием и должным благословением будет исследовать пророческие слова, то, при самом чтении и тщательном исследовании, он, наверное, испытает в своем уме и чувстве действие (pulsatus) некоторого Божественного веяния (spiramine) и, таким образом, узнает, что читаемые им слова произошли не от людей, но суть слова Божии, и в себе самом почувствует, что (Священные) книги написаны не с человеческим искусством и не смертным языком, но, так сказать, Божественным слогом (cothurno). Итак, свет Христова пришествия, освещающий закон Моисеев сиянием истины, снял лежащее на законе покрывало буквы и для всех верующих во Христа открыл все блага, прежде закрытые покровом слова.

7. Было бы долго собирать теперь древнейшие пророчества о каждом будущем событии, чтобы сомневающийся, будучи поражен их боговдохновенностью, оставил

7. Но исчислить все пророчества, когда-либо предреченные пророками, (и показать), как и когда они исполнились, дабы посредством их убедить сомневающихся, это — дело

всякое сомнение и нерешительность и всею душею предался словам Божиим. Если же неопытным кажется, что в разных местах Писания встречаются мысли, не превышающие человеческого разума, то это нисколько не удивительно. Между делами Промысла, обнимающего весь мир, некоторые (дела) очень ясно представляются как именно дела промысла, другие же так скрыты, что, по-видимому, дают место недоверию, действительно ли всем управляет Бог с неизреченным искусством и силою. Так, зиждительная мысль Промыслителя не столь ясна в предметах земных, как в солнце, и луне, и звездах, не так ясна в человеческих происшествиях, как в душах и телах животных, — особенно для тех, кто старается отыскать, зачем и ради чего у животных (существуют) именно такие стремления, желания, природа, зачем (именно такое) устройство тел. Но как Промысл для тех (лиц), которые однажды признали его надлежащим образом, не уменьшается вследствие неизвестного, так и Божественность Писания, простирающаяся на все Писание, ничего не теряет от того, что наша недовольно трудное. Всякий, кто желает более тщательно узнать об этом, может собрать из самих (Священных) книг обильнейшие доказательства истины. Если же людям, мало сведущим в божественных науках, не сразу становится понятным смысл буквы, по-видимому, превышающий силы человека, то нет ничего удивительного в том, что Божественное постигается людьми с некоторою медленностью и скрывается от них тем более, чем кто маловернее или недостойнее. Ведь известно, что все, находящееся или совершающееся в этом мире, управляется Промыслом Божиим. Но некоторые явления довольно ясно устрояются управлением Промысла; другие же явления развиваются так скрыто и так непонятно, что способ (ratio) Божественного промышления остается в них совершенно сокрытым, и некоторые люди иногда не верят, что какие-нибудь явления имеют отношение к Промыслу, потому что им не известен способ, каким управляются дела Божественного Промысла с некоторым неизреченным искусством. Однако этот способ неодинаково скрыт от всех (существ): даже и между самими

мощь не может найти в каждом изречении скрытый свет догматов, заключенный в ничтожном и презренном слове. «*Имамы ... сокровище ... в скудельных сосудех*»[1], чтобы возсияло величие силы Божией и не показалось бы, что (это сокровище) принадлежит нам, людям. Ведь если бы Библия (τὰ βίβλια) побеждала людей обычными у людей путями доказательств, то было бы справедливо полагать нашу веру в мудрости человеческой, а не в силе Божией. Теперь же для всякого, кто не закрывает глаз, видно, что слово и проповедь действуют на множество людей не убедительными словами мудрости, но явлением духа и силы. Посему, так как небесная или даже вышенебесная сила побуждает нас чтить Единого, сотворившего нас, постараемся оставить слово начала Христова (τὸν τῆς ἀρχῆς λόγον), то есть наставление в первых основаниях, и перейти к совершенству, дабы Премудрость, возвещаемая совершенным, была проповедана и нам. Ибо приобретший премудрость (апостол) обещает проповедовать ее между совершенными, — Премудрость, отличную от мудро- людьми один замечает его меньше, другой — больше, а больше (других) познает его всякий человек, который живет на земле как обитатель неба. При этом открывается, что (у Бога) — иной способ управления телами, иной способ управления деревьями, иной — животными, также иной способ управления душами, скрытый (от человека); что же касается того, как Божественный Промысл управляет различными движениями умов (mentium), то, конечно, это больше скрыто от людей, но не в малой степени, думаю я, скрыто и от ангелов. Но люди, уверенные в бытии промысла, не отвергают Божественного Промысла на том основании, что они не могут постигнуть человеческим умом дел и распоряжений Промысла. Точно так же нельзя отрицать и боговдохновенности (divina inspiratio) Священного Писания, проникающей тело его (quae per corpus ejus extenditur) на том основании, что слабость нашего понимания не в силах отыскать тайные и скрытые мысли в каждом отдельном слове. Между тем, в презренных и некрасивых сосудах слов скрывается сокровище Божественной

[1] 2 Кор. 4, 7.

сти века сего и от преходящей мудрости князей века сего. Эта именно Премудрость ясно будет представлена нам и откроет тайну, которая была сокрыта в вечные времена, ныне же открылась через пророческие Писания и благодаря явлению Господа и Спасителя нашего, Иисуса Христа, Которому слава во все века. Аминь.

Премудрости, как показывает и апостол, говоря: «*Имамы ... сокровище сие в скудельных сосудех...*», — дабы тем более воссияло могущество силы Божией, когда к истине догматов не примешивается никакая прикраса человеческого красноречия. Если бы наши книги были написаны с риторическим искусством или с философским остроумием и именно этим привлекали бы людей к вере, тогда, без сомнения, думали бы, что наша вера состоит в словесном искусстве и в человеческой мудрости, а не в силе Божией. Теперь же всем известно, что слово этой проповеди весьма многими людьми почти во всей вселенной принято, так что всем стало понятно, что учение этой веры заключается не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы. Посему и мы, приведенные небесною или даже более, чем небесною, силою к вере и покорности, именно к тому, чтобы почитать своим Богом единого Творца всех, с особенным усердием постараемся оставить учение о началах Христовых, то есть о первых началах знания, и перейти к совершенству, чтобы та Премудрость, какая передается совершенным, была бы сообщена также и нам. Так именно обещает тот, кому была поручена проповедь этой Премудрости; он говорит: «*Премудрость же глаголем в совершенных, премудрость же не века сего, ни князей века сего престающих*»[1]. Отсюда видно, что в отношении красоты слова эта наша Премудрость не имеет ничего общего с мудростью мира сего. Эта именно Премудрость с полною ясностью и совершенством напишется в сердцах наших, если будет открыта нам, сообразно с откровением тайны, которая была сокрыта в вечные времена, теперь же открылась через пророческие Писания и благодаря пришествию Господа нашего Иисуса Христа, Которому слава во веки вечные. Аминь.

[1] 1 Кор. 2, 6.

О том, что многие уклонились в ереси, не разумея Писания духовно и худо понимая (его)

8. После беглого разсуждения о боговдохновенности Божественного Писания необходимо перейти к способу чтения и понимания Писания, так как весьма много заблуждений произошло вследствие того, что многие не нашли пути, какого нужно держаться при чтении Священного Писания. Так, жестокосердые и неопытные из принадлежащих к обрезанным не уверовали в нашего Спасителя, потому что считали нужным следовать букве пророчества о Нем, но чувственно не видели, чтобы Он проповедовал отпущение пленным, чтобы Он действительно устроил то царство Божие, которое они представляли себе, чтобы Он истребил колесницы у Ефрема и коней в Иерусалиме[1], чтобы Он ел масло и мед и избрал бы добро прежде, нежели узнал и избрал зло[2]. Они думали, что по пророчеству волк, животное четвероногое, будет пастись с ягненком, и барс будет отдыхать с козленком, теленок, бык и лев будут пастись вместе под присмотром малого мальчика, бык и медведь будут

[1] См. Зах. 9, 10.
[2] Ис. 7, 15.

8. После краткого разсуждения о том, что Священные Писания вдохновлены Святым Духом, необходимо, кажется, объяснить также и то, каким образом некоторые люди, неправильно читая (Писание), предались очень многим заблуждениям — именно потому, что многие не знают, каким путем нужно идти к уразумению Божественных Писаний. Так, иудеи, вследствие жестокости своего сердца, при которой они хотят казаться самим себе мудрыми, не уверовали в Господа и Спасителя нашего. Они думали, что сказанное о Нем нужно понимать буквально, то есть что Он должен был чувственно и видимо проповедовать отпущение пленным, и что предварительно Он должен был создать царство, которое, по их мнению, есть воистину царство Божие, что вместе с тем Он должен был истребить колесницы у Ефрема и коня в Иерусалиме, что также Он должен был есть масло и мед и избрать добро прежде, чем научился отвергать зло. Они думали, что волк, животное четвероногое, в пришествие Христа, по пророчеству, будет

вместе кормиться и дети их будут вместе питаться, а лев будет есть солому, как бык[1]. Не увидев чувственно ничего такого в пришествии Христа, Которому веруем мы, они не приняли Господа нашего Иисуса, но распяли Его как незаконно провозгласившего Себя Христом. Что касается еретиков, то они читали в Писании слова: «*...огнь возжжеся от ярости Моея...*»[2], и: «*Аз ... Бог ревнитель, отдаяй грехи отец на чада до третияго и четвертаго рода...*»[3], и: «*Раскаяхся, яко помазах Саула на царство...*»[4], и: «Я — Бог, *творяй мир и зиждяй злая*»[5], и в другом месте: «... нет зла *во граде, еже Господь не сотвори*»[6], и еще: «*...снидоша злая от Господа на врата Иерусалимля*»[7], и: «*...нападаше дух лукавый от Бога на Саула*»[8]. Читая эти и множество других мест, подобных им, еретики не дерзнули отвергнуть Божественность Писаний, но, веруя, что эти Писания принадлежат творцу, которому служат иудеи, пришли к той мысли,

[1] См. Ис. 11.
[2] Иер. 15, 14.
[3] Исх. 20, 5.
[4] 1 Цар. 15, 11.
[5] Ис. 45, 7.
[6] См. Ам. 3, 6.
[7] Мих. 1, 12.
[8] 1 Цар. 18, 10.

пастись с ягнятами, и барс будет отдыхать с козами, теленок же и бык будут пастись вместе со львами, и малый мальчик будет водить их на пастбище, бык и медведь вместе будут лежать на пастбищах, и вместе будут питаться их дети, львы же будут стоять у яслей вместе с быками и будут питаться соломою. Итак, видя, что из всех этих пророчеств о Христе, по которым, как они веровали, преимущественно нужно наблюдать знамения пришествия Христова, ничего не исполнилось исторически, они не хотели признать пришествие Господа нашего Иисуса Христа и даже пригвоздили Его ко кресту, как присвоившего Себе имя Христа не по праву, то есть вопреки свидетельству пророчества. Еретики же нашли в Писании слова закона: «*...огнь возжжеся от ярости Моея...*», и: «*Аз ... Бог ревнитель, отдаяй грехи отец на чада до третияго и четвертаго рода...*», и: «*Раскаяхся, яко помазах Саула на царство...*», и: «Я — Господь, *творяй мир и зиждяй злая*», и еще: «*...или будет зло во граде, еже Господь не сотвори?*», и: «*...снидоша злая от Господа на врата Иерусалимля*», и: «*...нападаше дух лукавый от Бога на Саула*». Читая эти и многие

что этот творец не совершен и не благ, Спаситель же пришел возвестить более совершенного Бога, Который, говорят они, не есть творец; высказывая по этому вопросу разные мнения и однажды отступив от Творца, Который есть Бог, единый нерожденный (ἀγέννητος), они предались вымыслам и придумывают себе основания, по которым, как они полагают, произошло видимое, а также и нечто другое, невидимое, которое вообразила себе душа их. Наконец, простые люди, которые хвалятся тем, что принадлежат к церкви, не признают никого выше Творца и в этом случае поступают здраво, но (зато) придумывают о Нем такие вещи, каких нельзя думать даже о самом жестоком и несправедливом человеке.

другие подобные места в Писании, еретики не дерзнули сказать, что эти Писания не принадлежат Богу, но решили, что они принадлежат Творцу — тому Богу, которого почитали иудеи; этого Бога, по их мнению, нужно считать только справедливым, но не благим, Спаситель же пришел возвестить нам более совершенного Бога, Который, по их учению, уже не есть творец мира, — причем они высказывают о Нем разноречивые мнения. Однажды отступив от веры в Бога Творца, Который есть Бог всех, они предались различным вымыслам и басням: они придумывают (разные учения) и говорят, что одни (твари) видимы и созданы одним творцом, другие же — не видимы и созданы другим творцом, как это внушили им воображение и суетность их души. Наконец, некоторые из простых верующих — то есть из тех, кои, по-видимому, держатся церковной веры, — не признают никого выше Бога Творца и в этом случае сохраняют правильное и здравое учение, но (зато) думают о Нем такие вещи, каких нельзя думать даже о самом несправедливом и жестоком человеке.

9. У всех вышеупомянутых людей причиною ложных, нечестивых и неразумных мнений о Боге служит, кажется, не что иное, как понимание Писания не по духу, но по голой букве. Поэтому людям, убеж-

9. Причиною ошибочного понимания всего этого у вышеупомянутых людей было, конечно, то, что они понимают Священное Писание не в духовном смысле, но по букве. Поэтому людям, верующим,

денным, что Священные книги — не человеческие писания, но написаны и дошли до нас по вдохновению Святаго Духа, по воле Отца всех через Иисуса Христа, и держащимся правила Небесной Церкви Иисуса Христа по преемству от апостолов, нужно указать правильный путь (толкования Писания). Все, даже самые простые из последователей Слова, веруют, что Божественное Писание указывает какие-то таинственные распоряжения, но что это за распоряжения, благоразумные и скромные люди сознаются, что не знают этого. Так, если кто-нибудь спросит (их) о кровосмешении Лота с дочерьми, или о двух женах Авраама, или о двух сестрах, вышедших замуж за Иакова, и о двух рабынях, родивших от него детей, то они скажут только, что это — тайны, для них непонятные. Также читая об устроении скинии и находясь при этом убеждении, что описываемое представляет собою образы, они отыскивают, что может соответствовать каждому отдельному сообщению относительно скиний. В убеждении, что скиния есть образ чего-то, они не заблуждаются, но в достойном Писания при-

что Священные Писания — не какие-нибудь человеческие слова, но написаны по вдохновению Святаго Духа и преданы и вверены нам по воле Бога Отца через Единородного Сына Его, Иисуса Христа, мы, по мере нашего посредственного ума, постараемся указать тот путь понимания, какой, по нашему наблюдению, кажется нам правильным, и то правило и учение, которое апостолы получили от Иисуса Христа, а потом преемственно передали своим преемникам, последующим учителям церкви. Все верующие, даже, как я думаю, самые простые из них, исповедуют, что Священное Писание возвещает о каких-то таинственных распоряжениях. Но каковы эти распоряжения или какого они рода, человек здравого ума, и не страдающий пороком хвастовства, по совести признается, что он этого не знает. Если кто спросит нас, например, о дочерях Лота, незаконно вступивших в связь со (своим) отцом, или о двух женах Авраама, или о двух сестрах, вышедших замуж за Иакова, или о двух рабынях, родивших ему множество сыновей, то что можно ответить на это, кроме того, что это —

менении той мысли, образом которой служит скиния, в каждой частности (в устройстве скинии) они иногда ошибаются. И всякое повествование, по-видимому, сообщающее о браках, или о рождении детей, или о войнах, или о каких-нибудь других происшествиях, о каких ходят разсказы в народе, они признают образом; но образом каких именно вещей служит разсказ о каждом из этих предметов, это остается не вполне ясным, частью вследствие недостаточного развития (у них) способности (к толкованию), частью вследствие неразсудительности, иногда же вследствие крайней трудности объяснения этих вещей для людей, даже опытных и проницательных.

некоторые тайны и образы духовных вещей, хотя и не знаем, каких именно вещей. Также когда мы читаем об устроении скинии, то мы наверное знаем, что описываемое представляет собою образы некоторых таинственных предметов, но применить все это надлежащим образом и о каждой отдельной части скинии все разъяснить и разсказать, по моему мнению, весьма трудно и даже, пожалуй, невозможно. Однако самое то обстоятельство, что это описание полно тайн, как я сказал, не ускользает даже от обычного понимания. Точно так же и всякий разсказ о браках, или о рождении детей, или о различных битвах, или о каких-нибудь других событиях, представляет собою, нужно думать, не что иное, как формы и образы скрытых и священных вещей. Но так как люди прилагают мало старания к упражнению ума или считают себя знающими еще прежде научения, то отсюда и происходит то, что они никогда не начинают знать. Если же нет недостатка ни в прилежании, ни в учителе, если человек исследует Писание, как Божественное, то есть набожно и благочестиво, и при этом больше всего надеется на помощь откровения Божия, — так как все это, конечно, весьма трудно и таинственно для человеческого ума, — если кто так ищет, тот, может быть, найдет, наконец, то, что можно найти.

10. А что нужно сказать о пророчествах, которые, как все мы знаем, наполнены за-

10. Но не должно думать, что эта трудность присуща только пророческим речам, —

гадочными и темными выражениями? Если мы обратимся к Евангелиям, то и точное разумение этих (книг), как разумение Христово, возможно только при помощи благодати, какая дана была сказавшему: «*Мы же ум Христов имамы... да вемы яже от Бога дарованная нам, яже и глаголем не в наученых человеческия премудрости словесех, но в наученых Духа...*»[1]. Читая же откровение Иоанна, кто не будет поражен сокровенностью неизреченных тайн, представляющихся тому, кто не понимает написанного? Точно так же какому человеку, умеющему исследовать мысли, покажутся ясными и легко понимаемыми послания апостолов, когда и здесь безчисленное множество мест, представляющих, как бы через окно, немалый материал для величайших и многочисленнейших размышлений? Посему, если это так и если множество людей заблуждаются, то небезопасно кому-нибудь объявить, что при чтении (Писания) он будто бы легко понимает то, для чего нужен ключ разумения, находящийся, по слову Спасителя, у законников. Между прочим, некоторые утверждают, что до так как всем известно, что пророческая речь усеяна образами и загадками: не то же ли самое мы находим и в Евангелиях? Разве в них не скрывается внутренний смысл, как смысл Божественный, который открывается только при посредстве той благодати, какую получил сказавший: «*Мы же ум Христов имамы... да вемы яже от Бога дарованная нам, яже и глаголем не в наученых человеческия премудрости словесех, но в наученых Духа...*»? Читая же Откровение Иоанново, кто не будет поражен столь великою сокровенностью неизреченных тайн, содержащихся в этой книге? Даже люди, которые не могут понять, что именно скрывается в этих откровениях, ясно, однако, понимают, что здесь что-то скрывается. А послания апостольские — которые некоторым, впрочем, кажутся более ясными — разве не наполнены столь глубокими мыслями, что для тех, которые могут понимать мысль Божественной Премудрости, через эти послания, как бы через какое-то небольшое отверстие, вливается, как им кажется, сияние сильнейшего света? Посему, если все это так и если многие в этой жизни заблуждаются, то, я ду-

[1] 1 Кор. 2, 16, 12–13.

пришествия Христова люди не владели истиной; пусть же они объяснят, каким образом Господь наш Иисус Христос говорит, что ключ разумения находится именно у тех, которые, по их словам, не имеют книг, содержащих неизреченные и совершенные тайны знания? Ибо изречение гласит так: «*Горе вам, законником, яко взясте ключь разумения, сами не внидосте и входящым возбранисте*»[1].

маю, небезопасно легкомысленно сказать, что кто-нибудь знает или понимает то, для открытия чего нужен ключ разумения — тот ключ, который, по слову Спасителя, находится у законников. Между прочим, некоторые говорят, что до пришествия Спасителя у людей, живших под законом, не было истины, теперь, хотя и не совсем кстати, я считаю нужным спросить у них, каким образом Господь наш Иисус Христос говорит, что ключи разумения находятся у людей, имеющих в руках книги пророков и закона? Ведь Он сказал так: «*Горе вам, законником, яко взясте ключь разумения, сами не внидосте и входящым возбранисте*».

11. Итак, способ чтения Писаний и отыскания смысла их, предлагаемый нами, основывается на самих изречениях (Писания) и состоит в следующем. У Соломона в Притчах мы находим такое предписание относительно Божественных догматов, записанных (в Священных книгах): «*Ты же напиши я себе трижды, на совет, и смысл, и разум ... на ответы словесем истинным предлагаемым тебе*»[2]. Следовательно, мысли Священных книг должно записывать в своей душе трояким образом: про-

11. Но как мы начали говорить, правильным путем к пониманию Писаний и к отысканию смысла их нам представляется тот путь, который указывает нам самое Писание, научающее, как именно нужно мыслить о нем. У Соломона в Притчах мы находим такое предписание о благоговейном отношении к Священному Писанию: «*Ты же напиши я себе трижды, на совет, и смысл, и разум ... на ответы словесем истинным предлагаемым тебе*». Итак, мысль Божественных Писаний каждый должен записывать в своей душе трояким образом: простые люди

[1] Лк. 11, 52.

[2] Притч. 22, 21.

стой верующий должен назидаться как бы плотью Писания (так мы называем наиболее доступный смысл); сколько-нибудь совершенный (должен назидаться) как бы душею его; а еще более совершенный и подобный тем, о которых говорит апостол: «*Премудрость же глаголем в совершенных, премудрость же не века сего, ни князей века сего престающих, но глаголем премудрость Божию, в тайне сокровенную, юже предустави Бог прежде век в славу нашу*»[1], — такой человек должен назидаться духовным законом, содержащим в себе тень будущих благ. Ибо как человек состоит из тела, души и духа, точно так же и Писание, данное Богом для спасения людей, состоит из тела, души и духа. Сообразно с этим мы толкуем и повествование книги «Пастырь», пренебрегаемой некоторыми. Здесь есть разсказ о том, что Ерм получил приказание написать две книги и потом возвестить пресвитерам церковным то, чему он научился от Духа. Вот самое изречение: «Напиши две книги и дай одну Клименту и одну Грапте; Грапта наставит вдов и сирот, Климент пошлет (книгу) во

[1] 1 Кор. 2, 6–7.

должны назидаться самим, так сказать, телом Писания (так мы называем обычный и исторический смысл); кто начал несколько преуспевать и может созерцать нечто большее, тот должен назидаться душею Писания; совершенные же и подобные тем, о которых говорит апостол: «*Премудрость же глаголем в совершенных, премудрость же не века сего, ни князей века сего престающих, но глаголем премудрость Божию, в тайне сокровенную, юже предустави Бог прежде век в славу нашу*», — такие должны назидаться как бы духом, духовным законом, содержащим в себе тень будущих благ. Таким образом, как человек, говорят, состоит из тела, души и духа, так и Священное Писание, данное Божественною щедростью для спасения людей, (тоже состоит из тела, души и духа). Это, как мы видим, указывается и в книге «Пастырь», некоторыми, по-видимому, пренебрегаемой. Здесь Ерм получает приказание написать две книги и потом возвестить пресвитерам церковным то, чему он научился от Духа. Это приказание выражено словами: «И напиши, — говорит, — две книги, и дай одну Клименту и одну Грапте; Грапта пусть увещевает

внешние города, ты же возвестишь пресвитерам церковным». Грапта, наставляющая вдов и сирот, есть голая буква, научающая людей, которые еще остаются детьми по душе и еще не могут признать Бога своим Отцем, а потому и называются сиротами; буква же научает и тех женщин (то есть те души), которые уже не живут с незаконным мужем, но вдовствуют, еще не сделавшись достойными жениха. Климент, уже оставивший букву, по словам Пастыря, посылает книгу во внешние города: под этими городами мы разумеем души, пребывающие вне телесных и земных помышлений. Сам же ученик Духа получает приказание возвестить пресвитерам всей Церкви Божией, поседевшим в мудрости, — возвестить уже не через письмена, но живыми словами.

вдов и сирот, Климент же пусть пошлет по всем внешним городам; а ты возвестишь пресвитерам церковным». Грапта, получающая приказание увещевать сирот и вдов, есть простой смысл самой буквы, которым назидаются детские души, еще не удостоившиеся иметь Бога (своим) отцем, а потому и называемые сиротами. Вдовы же — это те души, которые оставили незаконного мужа, с каким они были соединены противозаконно, но остаются вдовами, потому что еще не усовершились до соединения с небесным Женихом. Далее, Климент получает приказание послать сказанное (ему) во внешние города, то есть тем, кои уже отступили от буквы, или, иначе сказать, тем душам, которые, будучи научены этими словами, уже оставили телесную заботу и плотские желания. Сам же (Ерм), научившийся от Святаго Духа, получает приказание возвестить пресвитерам церковным, то есть людям, имеющим зрелое чувство благоразумия, способное к духовному учению, — возвестить уже не через письмена, не через книгу, но живым голосом.

12. Но так как есть некоторые Писания, вовсе не имеющие телесного смысла, как мы покажем это впоследствии, то в некоторых местах Писания должно искать только душу и

12. Не нужно забывать, что в Писании есть места, в которых, как мы покажем это впоследствии, не всегда сказывается то, что мы назвали телом, то есть не бывает после-

дух. И, может быть, именно поэтому водоносы, поставленные ради очищения иудейского, как читаем в Евангелии от Иоанна, вмещают по две или по три меры[1], Этот разсказ прикровенно указывает на тех, кого апостол называет «иудеями в тайне»[2]; именно он показывает, что эти иудеи очищаются словом Писаний, которые по местам заключают в себе две меры, то есть, так сказать, душевный и духовный смысл, по местам же три меры, так как некоторые места, кроме вышеуказанных, имеют еще телесный смысл, который тоже может назидать. А шесть водоносов означают, вероятно, очищающихся в мире, который произошел в шесть дней (это число — совершенное). Что первый (телесный) смысл сам по себе может быть полезным, об этом свидетельствует множество людей, уверовавших истинно, но просто. Примером же толкования, возводимого как бы к душе Писания, служит следующее место у апостола Павла в первом послании к коринфянам: «*...писано*, — говорит он, — *да не заградиши устну вола молотяща*»[3]. Потом,

[1] См. Ин. 2, 6.
[2] См. Рим. 2, 29.
[3] 1 Кор. 9, 9.

довательности исторического смысла, — есть такие места, где должно разуметь только вышеупомянутую душу и дух. Это, я думаю, указывается и в Евангелиях, когда там говорится о шести водоносах, поставленных ради очищения иудейского и заключавших в себе по две или по три меры; как я сказал, евангельский разсказ, по-видимому, указывает этим на тех, кого апостол называет «иудеями в тайне»; именно он показывает, что эти иудеи очищаются словом Писания, принимая иногда две меры, то есть, по вышесказанному, воспринимая смысл душевный и духовный, иногда же — три, когда (известный) отдел (lectio) Писания может быть назидательным еще и по смыслу телесному, или историческому. А шесть водоносов означают тех, которые очищаются, находясь в этом мире, — потому что, как мы читаем, этот мир и все, что в нем, совершены в шесть дней (это число — совершенное). Какая великая польза в этом первом смысле, названном нами историческим, об этом свидетельствует все множество тех верующих, которые веруют и с достаточною твердостью, и в простоте; притом, что ясно открыто

объясняя этот закон, он прибавляет: «*Еда о волех радит Бог? Или нас ради всяко глаголет? Нас бо ради написася, яко о надежде должен есть оряй орати и молотяй с надеждею ... причащатися*»[1]. Такой же характер имеют и весьма многие (другие) общеизвестные изречения, приспособленные к толпе и назидающие людей, которые не могут слушать высшего (учения).

для всех, то и не нуждается в многочисленных доказательствах. Что же касается того смысла, который мы назвали выше как бы душею Писания, то многочисленные примеры его представил апостол Павел, например, в первом послании к коринфянам. Там написано: «*...да не заградиши устну вола молотяща*». Потом, объясняя, как должно понимать это предписание, апостол прибавляет, говоря: «*Еда о волех радит Бог? Или нас ради всяко глаголет? Нас бо ради написася, яко о надежде должен есть оряй орати и молотяй с надеждею ... причащатися*». И другие весьма многие изречения такого же рода, взятые из закона и истолкования таким способом, доставляют великое назидание слушателям.

13. Духовное толкование (доступно) тому, кто может показать: образу и тени каких небесных вещей служили иудеи по плоти, и тень каких будущих благ имеет закон. И вообще, по апостольскому повелению, во всем нужно искать мудрость, в тайне сокровенную, «*юже предустави Бог прежде век в славу нашу, юже никтоже от князей века сего разуме*»[2]. В другом месте тот же апостол, приведши некоторые изречения из Исхода и Чисел, говорит, что, «*сия ... образи прилучахуся онем,*

[1] 1 Кор. 9, 9–10.

[2] 1 Кор. 2, 7–8.

13. Духовное толкование получается тогда, когда кто-нибудь может показать, образам и тени каких небесных вещей служат иудеи по плоти и тень каких будущих благ содержит закон, а также может объяснить значение и других предметов, упоминаемых в Писании. Духовное толкование занимается вопросом и о том, какова та Премудрость, в тайне сокровенная, «*юже предустави Бог прежде век в славу нашу, юже никтоже от князей века сего разуме*». Духовное толкование применяет и сам апостол, когда пользуется некоторыми

писана же быша ради нас, *в них же концы век достигоша*»[1], — и (потом) он дает указания на то, образами чего именно служили эти события; он говорит: «*...пияху бо от духовнаго последующаго камене, камень же бе Христос*»[2]. В другом послании, излагая повеления относительно скинии, апостол приводит слова: «*...сотвориши вся по образу, показанному ти на горе*»[3]. В послании же к галатам апостол как бы порицает тех, которые считают нужным читать закон, но не понимают его, и заявляет, что не понимают закона именно те, которые думают, что в написанном нет иносказаний. «*Глаголите ми*, — говорит он, — *иже под законом хощете быти, закона ли не слушаете? Писано бо есть, яко Авраам два сына име, единаго от рабы, а другаго от свободныя. Но иже от рабы, по плоти родися, а иже от свободныя, по обетованию. Яже суть иносказаема: сия бо еста два завета*»[4] и так далее. В этом изречении нужно обратить внимание на каждое отдельное выражение апостола. Он говорит: «*...иже под законом хощете быти...*»,

[1] 1 Кор. 10, 11.

[2] 1 Кор. 10, 4.

[3] Евр. 8, 5; Исх. 25, 40.

[4] Гал. 4, 21–24.

примерами из Исхода и Чисел и говорит, что «*сия ... образи прилучахуся онем, писана же быша* ради нас, *в них же концы век достигоша*»; при этом, чтобы мы могли понять, образами чего именно были эти события, апостол дает нам руководящее указание для (такого) понимания; он говорит: ««*...пияху бо от духовнаго последующаго камене, камень же бе Христос*». В другом послании он вспоминает то слово о скинии, какое было заповедано Моисею: «*...сотвориши вся по образу, показанному ти на горе*». В послании же к галатам апостол порицает словами некоторых людей, которые, по-видимому, читают закон, но не понимают его, так как не знают, что в написанном есть иносказания; апостол с некоторым порицанием говорит таким лицам: «*Глаголите ми, иже под законом хощете быти, закона ли не слушаете? Писано бо есть, яко Авраам два сына име, единаго от рабы, а другаго от свободныя. Но иже от рабы, по плоти родися, а иже от свободныя, по обетованию. Яже суть иносказаема: сия бо еста два завета*». Здесь нужно заметить, как осторожно выразился апостол: «*...иже под законом хощете быти, закона ли не слушаете?*» Слушаете, то есть по-

а не «под законом сущие», и: «*...закона ли не слушаете?*» Эти выражения показывают, что слушание (закона) заключается в разумении и познании. В послании к колоссянам, кратко выражая смысл (βουλήν) всего закона, он говорит: «*Да никтоже убо вас осуждает о ядении или о питии, или о части праздника, или о новомесячиих, или о субботах, яже суть стень грядущих...*»[1] Еще в послании к евреям, разсуждая об обрезанных, он пишет: «*...иже образу и стени служат небесных...*»[2] Но, может быть, лица, однажды признавшие апостола мужем божественным, на основании этих (его свидетельств) уже не будут сомневаться относительно пяти книг, носящих имя Моисея. Хотите ли вы удостовериться, что и прочие исторические события служили прообразами? Нужно обратить внимание на следующее место из послания к римлянам: «*Оставих Себе седмь тысящ мужей, иже не преклониша колена пред Ваалом*»[3]. Эти слова, находящиеся в третьей книге Царств, Павел применил к израильтянам по избранию, — в

[1] Кол. 2, 16–17.
[2] Евр. 8, 5.
[3] Рим. 11, 4.

нимаете и знаете. В послании к колоссянам, кратко обнимая и объединяя смысл всего закона, апостол говорит: «*Да никтоже убо вас осуждает о ядении или о питии, или о* праздничных днях, *или о новомесячиих, или о субботах, яже суть стень грядущих...*» В послании же к евреям, разсуждая относительно обрезанных, он говорит: «*... иже образу и стени служат небесных...*» Но может быть, лица, принимающие Писания апостола как Слова Божественные, имея в виду приведенные свидетельства, уже не сочтут возможным сомневаться относительно пяти книг Моисея. Если же они спросят об остальной истории, то нужно сказать, что события, сообщаемые там, тоже совершались в качестве образа с теми, о ком пишется (в истории). Мы заметили, что и об этом сказано в послании к римлянам, именно в том месте, где апостол приводит пример из третьей книги Царств, говоря: «*Оставих Себе седмь тысящ мужей, иже не преклониша колена пред Ваалом*». Это изречение Павел принял как сказанное образно о тех, которые названы израильтянами по избранию; именно этими словами он доказывает, что пришествие Христово принесло пользу

том смысле, что от пришествия Христова получили пользу не только язычники, но и некоторые из народа Божия.

14. Если это так, то (теперь) нужно изобразить представляющиеся нам черты понимания Писания. Прежде всего, нужно показать, что Дух, по Промыслу Божию, через Слово, бывшее в начале к Богу (πρὸς τὸν Θεόν), — Дух, просвещавший служителей истины, пророков и апостолов, — имел в виду преимущественно неизреченные тайны о предметах, касающихся людей. Людьми же я называю теперь души, пользующиеся телами с тою целью, чтобы тот, кто может научиться, сделался причастником всех догматов Его (Духа) совета, исследуя и предавшись глубинам разума, скрытым под словами. Что же касается истин о душах, то, ввиду того, что души могут достигнуть совершенства только при полном и разумном познании о Боге, в числе этих истин на первом плане необходимо было поставить истины о Боге и Его Единородном, именно о том, какова природа Единородного, каким образом Он делается Сыном Божиим, по каким причинам Он снисшел даже до человеческой

не одним только нынешним язычникам, но что к спасению призваны также весьма многие из народа израильского.

14. Если это так, то (теперь), для примера и образца, мы представим в общих чертах, как мы должны понимать Божественное Писание в разных случаях, какие могут нам встретиться. Прежде всего, мы повторяем и показываем, что Святой Дух, по Промыслу и воле Бога, силою Единородного Слова Его, бывшего в начале у Бога и Богом (apud Deum Deus), просвещал служителей истины, пророков и апостолов, к познанию тайн о тех вещах или делах, какие совершаются между людьми или касаются людей. Людьми же я называю теперь души, находящиеся в телах. Пророки и апостолы образно описывали эти тайны, известные и открытые им Христом, как бы разсказывая о некоторых человеческих делах или передавая какие-нибудь законные установления и предписания. Таким образом, кто хочет как бы попрать эти тайны, тот, так сказать, не имеет их пред ногами; а кто предается учению этого рода с полною чистотою, трезвостью и прилежанием, тот может по-

плоти и совершенно восприял человека, каково действие этого (воплощения), на кого и когда оно простирается. Далее, в слова Божественного учения необходимо нужно было ввести разсуждение и о прочих разумных существах, сродных с Богом, именно и о существах божественных, и о существах, отпадших от блаженства, а также о причинах падения этих последних, — равным образом, о различии душ, и откуда произошли эти различия, а также о том, что такое мир, и ради чего он сотворен (ὑπέστη). Еще нам необходимо научиться, откуда на земле такое великое зло, и существует ли оно не только на земле, но и в другом месте? Предложивши это и подобное, Дух, просвещавший души святых служителей истины, поставил Себе второю целью — ради тех, которые не могут вынести труда, необходимого для отыскания таких истин, — скрыть учение о вышеуказанных предметах в словах, которые представляют разсказ, содержащий в себе повествование о чувственных творениях, о создании человека и о многочисленных потомках, преемственно происшедших от первых людей, а также стигнуть скрытую в глубине мысль Духа Божия и в обыкновенном разсказе (открыть) связь речи, направляющуюся еще к чему-то иному, и, таким образом, может сделаться сообщником духовного познания и участником божественного совета, — потому что душа может достигнуть совершенства в познании не иначе, как под условием вдохновения истиною Божественной мудрости. Итак, эти мужи, исполненные Святаго Духа, прежде всего сообщают о Боге, то есть об Отце, и Сыне, и Святом Духе; потом, исполненные, как мы сказали, Божественным Духом, они изложили (учение) о тайнах, касающихся Сына Божия, именно о том, каким образом Слово стало плотью и по какой причине (Сын) нисшел даже до принятия рабского образа. Далее, они необходимо должны были научить род смертных Божественными словами также о разумных тварях как небесных, так блаженнейших земных, а также о различии душ и о том, откуда произошли эти различия. Затем нам необходимо было научиться из Божественных слов еще о том, что такое этот мир и почему он сотворен, также о том, отку-

в других историях, повествующих о делах праведников, и о грехах, какие совершали эти же самые праведники как люди, и о порочности, необузданности и жадности людей беззаконных и нечестивых. Но особенно удивительно то, что даже в повествовании о войнах, о победителях и побежденных открываются некоторые неизреченные тайны для тех, кто может их исследовать. Еще же удивительнее то, что через писанный закон возвещаются законы истины, причем все они изложены (здесь) связно, с силою, поистине приличной Премудрости Божией: ведь надлежало, чтобы и одежда духовных истин — разумею тело Писания — была бы не безполезна для многих, но могла бы исправлять простых людей, насколько они способны к этому исправлению.

да такое великое зло на земле и существует ли оно только на земле, или же и в каких-нибудь других местах. Таким образом, Святой Дух имел намерение просветить святые души, преданные служению истине, (прежде всего) относительно этих предметов и подобных им. Но некоторые люди или не могут, или не хотят предаться труду и искусству, чтобы удостоиться научения или познания о столь великих предметах. Ради этих-то людей Святой Дух поставил Своею второю целью, как сказали мы выше, завернуть и скрыть сокровенные тайны в обыкновенных словах под предлогом какого-нибудь повествования и разсказа о видимых предметах. Вследствие этого (в Писание) вводится повествование о видимой твари, о создании и образовании первого человека, потом о потомстве, преемственно происшедшем от него, разсказывается также о некоторых деяниях, совершенных какими-нибудь праведниками, иногда же упоминаются еще и некоторые грехи их как людей. Затем, (здесь) описываются некоторые безстыдные и непотребные дела нечестивых (людей). Удивительно еще то, что (в Писании) содержится даже повествование о битвах и описываются различные то победители, то побежденные, и лицам, умеющим исследовать слова такого рода, эти повествования указывают на некоторые неизреченные тайны. Также удивительно — мудрым искусством в

писанном законе заключен закон истины и пророков. Все это составлено с некоторым божественно-мудрым искусством, как некоторая одежда и покрывало духовных мыслей. Это именно и составляет то, что мы назвали телом Священного Писания; через эту-то указанную нами одежду буквы, сотканную с мудрым искусством, и должны назидаться и преуспевать многие люди, не способные к иному назиданию.

15. Но если бы польза закона, и последовательность, и изящество (γλαφυρόν) исторического повествования сами собою обнаруживались во всем (Писании), то мы едва ли бы подумали, что в Писании может быть какой-нибудь другой смысл, кроме ближайшего (πρόχειρον). Поэтому Слово Божие позаботилось внести в закон и историю некоторые как бы соблазны, камни преткновения и несообразности (ἀδύνατα); без этого же, увлеченные слишком привлекательным словом и не научась ничему, достойному Бога, мы отпали бы, наконец, от Бога или же, не отступая от буквы, остались бы не наученными ничему Божественному. При этом должно знать следующее. Слово имеет целью, главным образом, возвещать о связи в делах духовных как совершившихся, так и долженствующих совершиться. И вот, где Слово нашло, что исторические со-

15. Но если бы в этой одежде, то есть в истории закона, во всем была сохранена последовательность и соблюден порядок, то мы, не находя никаких препятствий к пониманию (habentes continuatum intelligentiae cursum), конечно, не поверили бы, что в Священном Писании заключено внутри нечто иное, кроме того, что представляется с первого взгляда. По этой причине Божественная Премудрость позаботилась, чтобы в историческом смысле (Писания) были некоторые преткновения и пробелы, и для этого внесла в Писание кое-что невозможное и несообразное. Таким образом, самая непоследовательность повествования как бы какими-нибудь преградами должна останавливать читателя и преграждать ему путь этого обыкновенного понимания; а отклонивши и устранивши нас (от этого пути), она должна побуждать нас ко вступлению на другой путь,

бытия могут соответствовать этим таинственным предметам, там Оно воспользовалось ими (историческими событиями) для сокрытия глубочайшего смысла от толпы; где же исторический разсказ (πρᾶξις), написанный ради высших тайн, не соответствовал учению о духовных вещах, там Писание вплело в историю то, чего не было на самом деле, — частью невозможное вовсе, частью же возможное, но не бывшее в действительности; и притом в некоторых местах вставлены немногие слова, не истинные в телесном смысле, в некоторых же местах — очень многие. Подобное же нужно сказать и о законе: здесь часто можно находить (предписания), сами по себе полезные и соответствующие временам закона, в иных же предписаниях полезного значения не видно. А иногда закон предписывает даже невозможное, — и это ради того, чтобы более мудрые и проницательные люди, предавшись исследованию написанного, приобрели себе похвальное убеждение в необходимости искать в таких предписаниях смысл, достойный Бога.

дабы через вступление на телесную тропинку нам открыть безмерную широту Божественного знания и некоторый высший и превосходнейший путь. При этом нам должно еще знать, что главная цель Святаго Духа — сохранить последовательность духовного смысла как в том, что должно произойти, так и в событиях уже минувших. И вот, где Святой Дух нашел возможным применить исторические события к духовному смыслу, там Он одними и теми же словами изложил текст того и другого (исторического и духовного) повествования, всегда глубоко скрывая таинственный смысл; где же историю событий нельзя было применить к последовательности духовной, там Святой Дух вносил иногда нечто не вполне верное исторически или совсем невозможное, иногда же возможное, но в действительности не бывшее; и притом в одних случаях Он внес немногие слова, которые по телесному пониманию, по-видимому, не могут быть истинными, в иных же случаях Он сделал большие вставки, что особенно часто встречается в законодательстве. Здесь в самых телесных предписаниях содержит-

ся много явно полезного, но есть и такие предписания, в которых не видно совершенно никакого полезного значения, а иногда замечаются даже и невозможные постановления. Все это, как мы сказали, Святой Дух устроил для того, чтобы побудить нас — при невозможности найти истину или пользу в том, что представляется с первого взгляда, — отыскивать высшую истину и находить достойный Бога смысл в Писании, признаваемом нами богодохновенным.

16. Но Святой Дух сделал это не в одних только Писаниях, явившихся до пришествия Христова; так как Дух — один и тот же и от одного Бога, то подобное же Он сделал и в Евангелиях, и в Писаниях апостольских. Эти книги не заключают в себе совершенно чистой истории в телесном смысле — здесь описано много такого, чего на самом деле не было; они также не заключают в себе законодательства и заповедей, вполне согласных с разумом. Кто, имея разум, подумает, что первый, второй и третий день, также вечер и утро были без солнца, луны и звезд, а первый день — даже и без неба? Кто настолько глуп, чтобы подумать, будто Бог, по подобию человека-земледельца, насадил рай в Эдеме на востоке и в нем сотворил древо жизни, видимое и чувственное, чтобы вкушающий от плода его телесными зубами тем самым обновлял свою жизнь, а кушаю-

16. Но Святой Дух сделал это не в одних только книгах, написанных до пришествия Христова; так как Дух один и тот же и исходит от одного и того же Бога, то Он сделал то же самое и в Писаниях евангелистов и апостолов, и повествования, внушенные через них, Он составил не без этого искусства Своей Премудрости, указанного нами выше. Поэтому и здесь Он применил немало такого, чем нарушается и прерывается порядок исторического разсказа, — дабы этот разсказ самою своею невозможностью отклонял и направлял внимание читателя к исследованию внутреннего смысла. Но чтобы можно было на деле узнать то, что мы говорим, приведем самые места Писания. Какому человеку, имеющему ум, спрашиваю я, покажется разумным повествование о том, что первый, второй и третий дни, в которые упоминаются и вечер, и утро, были без солнца,

щий от плодов древа (познания) добра и зла участвовал бы в добре и зле? И если говорится, что Бог вечером ходил в раю, Адам же спрятался под деревом, то, я думаю, никто не сомневается, что этот разсказ образно указывает на некоторые тайны через историю только мнимую, но не происходившую телесным образом. Также Каин, уходящий от лица Божия, очевидно побуждает благоразумных (читателей) изследовать, что такое лицо Божие и что значит уходить от Него? Но зачем много говорить, когда люди, не совсем тупые, могут собрать безчисленное множество таких повествований, которые описаны, как действительные, но не совершались по букве? Евангелия также наполнены разсказами такого же рода. Например, диавол возводит Иисуса на высокую гору, чтобы оттуда показать Ему царства всего мира и славу их. Кто из людей, читающих это не легкомысленно, не осудит тех, которые думают, будто Спаситель видел царства персов, скифов, индийцев, парфян и славу, какою цари пользуются у людей, —видел чувственным взором, которому нужна высота, чтобы разсмот-

без луны и без звезд, а первый день — даже без неба? Кто будет так прост, чтобы думать, будто Бог, подобно какому-нибудь человеку-земледельцу, сажал деревья в раю, в Эдеме на востоке, будто Он посадил в нем древо жизни, именно древо видимое и осязаемое, дабы вкушающий телесными зубами от этого древа получал жизнь, а евший с другого древа получал бы познание добра и зла? Никто, я думаю, не сомневается также и в том, что разсказ о хождении Бога в раю после полудня и о сокрытии Адама под деревом Писание предлагает в иносказательном смысле, чтобы обозначить этим некоторые тайны. Каин, уходящий от лица Божия, очевидно, побуждает благоразумного читателя изследовать, что такое лицо Божие и как можно кому-нибудь уйти от него (лица). Но нам нет нужды распространяться больше, чем следует, о том, что мы имеем в руках: всякий желающий весьма легко может собрать из Священного Писания такие повествования, которые, по-видимому, описывают действительные события, но которые нельзя надлежащим образом и разумно признать действительными в историческом

реть предлежащие предметы, расположенные ниже? Внимательный читатель может найти в Евангелиях множество и других разсказов, подобных этому, чтобы убедиться, что к событиям, происходившим в буквальном смысле (здесь), присоединены другие, в действительности не случившиеся.

смысле. Этот прием Писания в изобилии и с избытком замечается и в книгах евангельских. Здесь, например, говорится, что диавол поставил Иисуса на высокую гору, чтобы оттуда показать Ему все царства мира и славу их. Каким образом могло случиться в буквальном смысле, чтобы Иисус был возведен диаволом на высокую гору или диавол показал бы Его плотским очам все царства мира, то есть царства персов, скифов, индийцев, как бы лежащие внизу близ одной горы, а также славу, какою пользуются от людей цари этих народов? Кто будет читать более внимательно, тот найдет в Евангелиях очень много и других разсказов, подобных этому, и заметит, что к повествованиям, по-видимому, изложенным в буквальном смысле, здесь присоединены и сплетены вместе с ними такие разсказы, которых нельзя принять в историческом смысле, но можно понимать (только) в смысле духовном.

17. Если мы перейдем к законодательству Моисея, то многие законы, разсматриваемые сами по себе, представляются неразумными, другие же — невозможными. Неразумно, например, запрещение есть коршунов, так как даже при величайшем голоде нужда никого (еще) не заставила прибегнуть к этому животному. В законе повелевается истреблять из среды народа восьмидневных необрезанных мальчиков, тогда как если бы вообще нужно было дать по букве какой-нибудь закон на этот случай, то следовало опреде-

17. Нечто подобное встречается и в местах, содержащих в себе предписания. В законе Моисея, например, предписывается истреблять всякого мальчика, не обрезанного в восьмой день. Но это весьма непоследовательно: если бы закон был дан для буквального исполнения, то следовало бы установить наказание для родителей, не обрезавших своих сыновей, а также и для воспитателей мальчиков. Теперь же Писание говорит: «*Необрезанный же мужеский пол, иже не обрежет плоти крайния своея в*

лить смерть отцам или воспитателям этих детей. Теперь же Писание говорит: «*Необрезанный же мужеский пол, иже не обрежет плоти крайния своея в день осмый, погубится ... от рода своего*»[1]. Если же хотите знать законы, предписывающие невозможное, то обратим внимание на то, что трагелаф [τραγέλαφος — см. Втор. 14, 5] принадлежит к животным, не существующим в действительности, между тем, Моисей повелевает нам приносить его в жертву как животное чистое. Неслыханное также дело, чтобы человеку когда-нибудь попался гриф, которого, однако, запрещает есть законодатель. Знаменитую субботу, при точном понимании слов: «*Седите кийждо ... в дому своем ... никтоже* из вас *да исходит от места своего в день седмый*»[2], невозможно соблюсти буквально, потому что никакое животное не может сидеть целый день, не трогаясь с места. Поэтому обрезанные и те, которые не желают открывать (в Писании) ничего, кроме буквы, относительно некоторых постановлений даже не исследуют причину их, каковы: законы о

[1] Быт 17, 14.
[2] Исх. 16, 29.

день осмый, погубится ... от рода своего». Если же нужно найти невозможные законы, то вот мы находим упоминание о трагелафе, который вовсе не может существовать, между тем как Моисей повелевает есть его в числе чистых животных. А грифа законодатель запрещает есть, между тем как никто никогда не слышал и не помнит, чтобы он мог попасть в человеческие руки. О пресловутом хранении субботы законодатель говорит так: «*Седите кийждо ... в дому своем ... никтоже* из вас *да исходит от места своего в день* субботний». Буквально исполнить это (предписание), конечно, невозможно, потому что ни один человек не может сидеть целый день так, чтобы не двинуться с места, на каком он сидит. Обрезанные и те, которые в Священном Писании не хотят разуметь ничего большего, кроме того, что указывает буква, относительно всех этих постановлений думают, что о трагелафе, грифе и коршуне не должно и задаваться этими вопросами, относительно же субботы выдумывают пустые и легкомысленные басни, не знаю из каких преданий взятые, — они говорят, что место

трагелафе, грифе и коршуне, — для некоторых же законов выдумывают пустые объяснения, приводя жалкие предания: так, о субботе они говорят, что каждому определено место в две тысячи локтей. Другие же, к которым принадлежит Досифей-самарянин, осуждают такое толкование и думают, что каждый должен оставаться до вечера в том положении, в каком застал его день субботний. Повеление не поднимать ношу в день субботний тоже невыполнимо. Поэтому иудейские учители пустились в болтовню, говоря, что такая-то обувь составляет ношу, а такая-то — нет, что сандалия с гвоздями — ноша, а без гвоздей — нет, а также — то, что носится на одном плече, составляет ношу, а что носится на обоих плечах, не составляет (ноши).

каждого человека считается в две тысячи локтей. Другие, к которым принадлежит Досифей-самарянин, порицают такие толкования, сами же утверждают нечто еще более смешное, именно — что каждый должен оставаться до вечера в том виде, на том месте и в том положении, в каких застанет его субботний день, то есть если суббота застанет кого сидящим, то он должен сидеть целый день, если лежащим — целый день должен лежать. Мне кажется, невозможно исполнить и следующее предписание: «Не поднимай тяжести в субботу». По поводу этих слов иудейские учители пустились, как говорит апостол, в безконечные басни: они говорят, что если кто носит обувь без гвоздей, то это не считается тяжестью, а если кто будет носить полусапожки с гвоздями, то это составляет тяжесть; равным образом, если кто понесет что-нибудь на одном плече, они считают это тяжестью, а если на обоих плечах, то не признают тяжестью.

18. Если мы перейдем к Евангелию и поищем здесь подобных предписаний, то что может быть безсмысленнее повеления: «*...никого же на пути целуйте*»[1], которое, по мнению

18. Если подобных же предписаний мы будем искать в Евангелиях, то не покажется ли нелепым, при буквальном понимании, следующее изречение: «*...никого же на пути целуйте*»? Между тем, простецы думают, что наш Спаситель

[1] Лк. 10, 4.

простецов, Спаситель дал апостолам? Также когда говорится об ударе в правую щеку, то представляется в высшей степени невероятное дело, потому что всякий бьющий, если только он не страдает какимнибудь природным недостатком, бьет правою рукою в левую щеку. Невозможно понять из Евангелия и того, каким образом правый глаз служит к соблазну. Ведь если мы допустим, что кто-нибудь может соблазняться через зрение, то почему причину (соблазна) нужно относить именно к правому глазу, хотя смотрят оба глаза? Справедливо ли поступил бы кто-нибудь, если бы, осуждая себя в воззрении на женщину с пожеланием, отнес причину (этого) к одному только правому глазу? Так же и апостол повелевает, говоря: «*Во обрезании ли кто призван бысть? Да* не творит себе необрезания (μὴ ἐπισπάθω, non adducat praeputium)»[1]. Во-первых, всякий желающий увидеть, что апостол говорит это не в соответствии с тою беседой, какую сам он предложил выше: в самом деле, давая законы о браке и чистоте, разве не напрасно он вставил эти

[1] 1 Кор. 7, 18.

дал апостолам именно такое предписание. И как можно исполнить (предписание) относительно того, что не должно иметь ни двух одежд, ни обуви[1], — особенно в тех странах, где бывает очень жестокая и суровая зима с гололедицами? Также повелевается, чтобы получивший удар в правую щеку подставил и левую; между тем, всякий, кто бьет правою рукою, бьет в левую щеку. Невозможным нужно считать и следующее евангельское предписание: если правый глаз будет соблазном тебе, то его нужно вырвать. Если мы допустим, что это сказано о плотских очах, то как объяснить то, что вина соблазна относится к одному глазу, и именно к правому, хотя смотрят оба глаза? И разве человек не совершает величайшее преступление, если сам на себя наложит руки? Впрочем, может быть, нет ничего такого в писаниях апостола Павла? Но что означают его слова: «*Во обрезании ли кто призван бысть? Да* не творит себе необрезания»? Если кто потщательнее разсмотрит это изречение, то, во-первых, не покажется ли, что оно высказано не в соответствии с тем,

[1] См. Мф. 10, 10.

слова? Во-вторых, кто скажет, что погрешил бы тот человек, который постарался бы, если это возможно, «сотворить себе необрезание» — ради постыдности, какую народ приписывает обрезанию? Все это сказано нами для доказательства того, что Божественная сила, давшая нам Священное Писание, имела целью то, чтобы мы не принимали слова Писания только буквально, так как по букве слова Писания иногда не сообразны с истиной, даже безсмысленны и невозможны: мы хотели доказать, что к действительной истории и к законам, полезным по буквальному смыслу, (в Писании) прибавлено еще нечто.

о чем апостол говорил раньше: ведь у него была речь относительно предписаний о браке и чистоте, — и, в таком случае, эти слова приведены, конечно, не к делу. Во-вторых, какой вред был бы, если бы кто-нибудь мог «сотворить себе необрезание», для того, чтобы избежать стыда, какой причиняет обрезание? В-третьих, сделать это даже совершенно невозможно. Все это сказано нами для доказательства того, что Святой Дух, соблаговоливший дать нам Божественные Писания, имел целью вовсе не то, чтобы мы могли назидаться одною только буквою и именно во всех (местах Писания), ибо, как мы замечаем, буква часто заключает в себе невозможный и недостаточный смысл: через нее иногда указывается не только неразумное, но и невозможное. Нет, Святой Дух имел целью вразумить нас, что (в Священном Писании) с этою видимою историей соединено нечто такое, что при глубочайшем разсмотрении и понимании сообщает закон, полезный для людей и достойный Бога.

19. Но кто-нибудь может подумать, что мы говорим это обо всем (Священном Писании), что ни одно повествование (Писания) не действительно исторически, коль скоро не действительно какое-нибудь одно, и никакого закона не должно соблюдать буквально,

19. Но кто-нибудь может подумать, будто мы говорим это в том убеждении, что ни одно повествование Писания не действительно исторически, коль скоро некоторые из них, по нашему мнению, недействительны, или что никакие предписания закона не имеют

коль скоро некоторые законы по букве неразумны, или что написанное о Спасителе — не истинно в чувственном смысле, или что не должно исполнять никакого закона или заповеди Его. Чтобы кто-нибудь не подумал так, мы ясно должны сказать, что в некоторых повествованиях мы признаем историческую истину. Таковы, например, повествования о том, что Авраам был погребен в Хевроне в двойной пещере так же, как Исаак и Иаков, и по одной жене каждого из них; что Сихем дан был в удел Иосифу, а Иерусалим есть столица Иудеи, где Соломон построил храм Божий, и многое другое. Повествования, истинные в историческом смысле, гораздо даже многочисленнее чисто духовных, присоединенных к первым. И опять, кто будет отрицать, что заповедь, гласящая: «*Чти отца твоего и матерь твою, да благо ти будет...*»[1], — без всякого высшего толкования полезна и должна быть соблюдаема, тем более, что даже апостол Павел буквально приводит ее? Что еще говорить о заповедях: «*Не прелюбы сотвори ... Не убий ...*

[1] Исх. 20, 12.

значения по букве, потому что некоторые из них, как противные разуму или невозможные на деле, по нашим словам, невыполнимы по букве, или что написанное о Спасителе, по нашему мнению, не совершалось чувственно, или что заповеди Его не должно исполнять буквально. На это должно ответить так: мы ясно определяем, что в весьма многих (повествованиях и заповедях) и можно, и должно сохранять историческую истину. Кто может отрицать, что Авраам был погребен в двойной пещере в Хевроне так же, как и Исаак, и Иаков, и по одной жене каждого из них? Или кто сомневается, что Сихем был дан в удел Иосифу? Или что Иерусалим есть столица Иудеи, в которой Соломоном был построен храм, — а также и в безчисленном множестве других разсказов? Повествований, истинных в историческом смысле, гораздо больше, чем повествований, имеющих один только духовный смысл. Далее, кто не согласится, что заповедь, повелевающая: «*Чти отца твоего и матерь твою, да благо ти будет...*», — имеет значение и без всякого духовного истолкования и непременно должна

Не укради»[1]? В Евангелии также записаны такие заповеди, о которых не может быть вопроса, нужно ли соблюдать их по букве или нет. Таковы: «*Аз же глаголю вам, яко всяк гневаяйся на брата своего...*» и прочее, и: «*Аз же глаголю вам не клятися всяко...*»[2]. Нужно соблюдать и слова апостола: «*...вразумляйте безчинныя, утешайте малодушныя, заступайте немощныя, долготерпите ко всем*»[3], — хотя наиболее усердные люди в каждом из этих повелений могут найти глубины Божественной мудрости, не отрицая в то же время заповедь и по букве. Конечно, внимательный читатель в некоторых случаях будет колебаться и без тщательного исследования не в состоянии будет решить, происходило ли в действительности такое-то разсматриваемое событие по букве или нет, и нужно ли соблюдать букву известного закона или нет. Поэтому внимательный читатель, соблюдая повеление Спасителя, гласящее: «*Испытайте Писаний...*»[4], должен старательно исследовать, где истинно то, что говорится буквально, и где нет, — чтобы понять, почему заповедь должна быть соблюдаема, тем более, что и Павел подтвердил эту заповедь, повторивши ее в тех же словах? К чему говорить еще о заповедях: «*Не прелюбы сотвори ... Не убий ... Не укради.* Не лжесвидетельствуй», — и о других подобных (этим)? Точно так же никто не может сомневаться относительно евангельских заповедей, что многие из них нужно соблюдать по букве; таковы, например: «*Аз же глаголю вам не клятися всяко...*» или: «*...всяк, иже воззрит на жену, ко еже вожделети ея, уже любодействова с нею в сердце своем*»[1]. Так же нужно принимать и наставление апостола Павла: «*...вразумляйте безчинныя, утешайте малодушныя, заступайте немощныя, долготерпите ко всем*», — и множество других (наставлений). Однако кто будет читать внимательно, тот, без сомнения, во многих случаях будет сомневаться, считать то или иное повествование истинным, или же не совсем достоверным по букве, и нужно или не нужно соблюдать по букве то или иное предписание? По этой причине нужно стараться с великим усердием и усилием о том, чтобы каждый читатель со всяким

[1] Исх. 20, 14, 13, 15.
[2] Мф. 5, 22, 34.
[3] 1 Фес. 5, 14.
[4] Ин. 5, 39.

[1] Мф. 5, 28.

рит буква, и где невозможно, а также на основании сходных изречений по мере сил отыскивать разъясненный повсюду в Писании смысл того, что невозможно по букве.

20. Итак, для читателей ясно, что где невозможна связь по букве, там не невозможна, а, напротив, истинна связь высшая. Потому должно с усердием отыскивать полный (ὅλον) смысл (Писания), в котором мудро соединяется разсказ о невозможном по букве с тем, что не только возможно, но и истинно в историческом смысле и что, в то же время, имеет еще аллегорическое значение так же, как (имеет его) не действительное по букве. Мы именно относительно всего Божественного Писания определили, что все оно имеет духовный смысл, но не все — телесный, потому что во многих местах невозможно найти телесного смысла. Поэтому великое внимание должен иметь тот, кто читает Священные книги богобоязненно, как Божественные Писания. Характер понимания их представляется нам таким. Слово (Божие) возвещает, что Бог избрал для Себя на земле некоторый народ, который и называется в Писании очень

благоговением понимал, что он изследует не человеческие, но Божественные Слова, заключенные в Священные книги.

20. Итак, понимание, которое, как мы видим, достойным образом и последовательно должно наблюдать по отношению к Священному Писанию, по нашему мнению, таково. Божественное Писание проповедует, что Бог избрал для Себя некоторый народ на земле и называет этот народ весьма многими именами. Иногда весь этот народ называется Израилем, иногда — Иаковом. Этот народ был разделен Иеровоамом, сыном Наватовым, на две части, — и десять колен, подчинившихся ему, были названы Израилем, другие же два, с которыми было и колено Левиино, и линия, происходившая из рода Давидова, были названы Иудою. А все места, какими владел этот народ и какие получил он от Бога, назывались Иудеей. Столицею (metropolis) ее был Иерусалим, столицею же (метрополией) называется как бы некоторая мать множества городов. Имена этих городов ты найдешь разсеянными повсюду в раз-

многими именами. Так, весь этот народ называется Израилем, называется также Иаковом. После же разделения во времена Иеровоама, сына Новатова, десять колен, подвластные Иеровоаму, стали называться Израилем, остальные же два и колено Левиино, управляемые царями из семени Давидова, (стали называться) Иудою. А все то место, какое занимал этот народ и какое было дано ему Богом, называется Иудеей; столица (μητρόπολις) ее — Иерусалим, — конечно, столица тех многих городов, имена которых разсеяны в Писании повсюду, в одно же собраны в книге Иисуса Навина.

ных Священных книгах; в книге же Иисуса Навина они содержатся собранными вместе воедино.

21. Имея в виду все это и возвышая нашу мысль, апостол говорит в одном месте: «*Видите Израиля по плоти*»[1], — этими словами он как бы показывает, что есть какой-то Израиль по духу. И в другом месте он говорит: «*...не чада плотская сия чада Божия,* и *не вси ... сущии от Израиля, сии Израиль*»[2], «*Не ... иже яве, Иудей есть, ни еже яве во плоти обрезание, но иже в тайне Иудей и обрезание сердца духом ... не писанием*»[3]. Но если суждение об Иудее основывается на скрытом (внутреннем признаке), то нужно думать, что соответственно телесному народу иудейскому существует и некоторый народ «Иудеев в тайне», у которых душа приобрела это благородство по некоторым неизреченным основаниям. Кроме того, многие пророчества говорят об Израиле и Иудее, возвещая им будущее. Неужели же столь многочисленные обетования, записанные в этих пророчествах, по букве низменные, не представляющие ничего возвышенного и достойного Божественного

21. Имея в виду все это и желая как бы приподнять от земли и возвысить наше разумение, апостол говорит в одном месте: «*Видите Израиля по плоти*». Этими словами он указывает, конечно, то, что существует другой Израиль — Израиль не по плоти, но по духу. И в другом месте он говорит: «*...не вси ... сущии от Израиля, сии Израиль*».

[1] 1 Кор. 10, 18.

[2] Рим. 9, 8, 6.

[3] Рим. 2, 28–29.

обетования, — неужели они не требуют таинственного истолкования (ἀναγωγῆς)? Если же обетования духовны, хотя и возвещаются через чувственные (вещи), то и те, кому даны эти обетования, — не телесны. Но чтобы не останавливаться долго на изречении об «Иудее в тайне» и об Израиле по внутреннему человеку — так как для людей не бездеятельных достаточно и этого, — мы возвращаемся к предшествующему разсуждению и говорим, что Иаков есть отец двенадцати патриархов, а эти — отцы родоначальников народных, последние же, в свою очередь, суть отцы всех последующих израильтян. Итак, что же? Плотские израильтяне восходят по происхождению к народным родоначальникам, родоначальники — к патриархам, патриархи — к Иакову и его предкам. А духовные израильтяне, образом которых были израильтяне плотские, разве не происходят из известных родов, причем роды произошли из колен, а колена — от кого-нибудь одного, кто имеет происхождение уже не это, телесное, но лучшее, кто тоже произошел от Исаака, сына Авраамова, тогда как все они возводятся к Аврааму, который, по словам апостола, есть Христос? Ведь всякое происхождение племен в самой глубине началось от Христа в той же мере, в какой и от Бога всяческих, потому что Христос после Бога и Отца всех также служит Отцем всякой души, как Адам есть отец всех людей. И если Ева послужила апостолу образом (ἀναγομένη) церкви, то не удивительно, что и Каин, происшедший от Евы, и все последующие люди, по происхождению восходящие к Еве, служат образами церкви, так как, в высшем смысле, все произошли от церкви.

22. Если сказанное нами об Израиле, и о коленах, и о родах его убедительно, то слово Спасителя: «*Несмь послан, токмо ко овцам погибшым дому Израилева*»[1], мы не понимаем так, как бедные разумом эвиониты, которые названы так за бедность разума, потому

[1] Мф. 15, 24.

22. Итак, мы научены апостолом, что есть один Израиль по плоти, а другой — по духу. Поэтому, слыша слова Спасителя: «*Несмь послан, токмо ко овцам погибшым дому Израилева*», мы понимаем эти слова не так, как мудрствующие о земном, то есть эвиониты, которые по самому имени своему называются бедными — ведь

что по-еврейски *эвион* означает бедный; мы не думаем, что Христос пришел преимущественно к плотским израильтянам, «*не чада плотская сия чада Божия*»[1]. Подобное же учение апостол высказывает еще об Иерусалиме, он говорит, что «*вышний Иерусалим свободь есть, иже есть мати ... нам*»[2]. И в другом послании: «*Но приступисте к Сионстей горе и ко граду Бога живаго, Иерусалиму небесному и тмам ангелов, торжеству и церкви первородных на небесех написанных*»[3]. Итак, если в поколении душ есть Израиль и если на небе существует какой-то город Иерусалим, то отсюда следует, что небесный Иерусалим служит столицей для израильских городов и, значит, для всей (небесной) Иудеи. Поэтому, если мы слушаем Павла, как Бога и еще провозвестника Премудрости, то мы должны думать, что все предсказания об Иерусалиме и повествования о нем Писание возвещает о небесном городе и обо всей стране, заключающей в себе города небесной земли. Может быть, Спаситель возводит нас именно к этим горо-

[1] Рим. 9, 8.

[2] Гал. 4, 26.

[3] Евр. 12, 22–23.

эвион по-еврейски означает бедный, — но мы разумеем, что существует некоторый род душ, называемых Израилем, сообразно со значением этого имени, — ибо *Израиль* означает «ум, видящий Бога» или «человек, видящий Бога». Подобное же апостол открывает еще об Иерусалиме, говоря, что «*вышний Иерусалим свободь есть, иже есть мати ... нам*». И в другом своем послании он говорит: «*Но приступисте к Сионстей горе и ко граду Бога живаго, Иерусалиму небесному...* и множеству ангелов славословящих *и церкви первородных на небесех написанных*». Итак, если в этом мире есть некоторые души, называемые Израилем, а на небе есть какой-то город, именуемый Иерусалимом, то, следовательно, небесный Иерусалим служит столицей тех городов, которые, как говорится (в Писании), принадлежат к израильскому народу. Соответственно этому мы думаем и обо всей Иудее: по нашему мнению, пророки говорили о ней в форме некоторых таинственных повествований, когда пророчествовали что-нибудь или об Иудее, или об Иерусалиме, или предсказывали различные известные в священной

дам, когда дает начальство над пятью или десятью городами (рабам), которые отличились хорошим употреблением мин. Но если пророчества об Иудее и об Иерусалиме, об Израиле, Иуде и Иакове, когда мы понимаем их не в плотском смысле, представляют различные тайны, то, следовательно, и пророчества о Египте и египтянах, о Вавилоне и вавилонянах, о Тире и тирянах, о Сидоне и сидонянах и о прочих народах пророчествуют не только об этих плотских египтянах, вавилонянах, тирянах и сидонянах, но и о духовных (народах). Ведь если есть духовные израильтяне, то, следовательно, есть и духовные египтяне и вавилоняне. И, действительно, то, что Иезекииль говорит о фараоне, царе Египетском[1], не подходит вполне ни к какому человеку, управлявшему или имеющему управлять Египтом, как это будет ясно для внимательных исследователей. Подобным образом и пророчество о князе Тирском[2] нельзя разуметь о каком-нибудь человеке, который управлял Тиром. То, что говорится во многих истории нападения на Иудею или на Иерусалим. Таким образом, если слова Павла мы принимаем за слова Христа, говорившего в нем, то все повествования и предсказания об Иерусалиме, согласно учению Павла, мы, конечно, должны понимать в отношении к тому городу, какой он называет небесным Иерусалимом, и ко всем тем странам или городам, которые называются городами Святой земли и столицею которых служит Иерусалим. Нужно думать, что Спаситель имел в виду именно эти города, когда, желая побудить нас к высшему разумению, обещал власть над десятью или пятью городами тем (рабам), которые хорошо распорядились деньгами, какие Он поручил им. Но если пророчества об Иудее и Иерусалиме, об Иуде, Израиле и Иакове, когда мы понимаем их не в плотском смысле, указывают на некоторые Божественные тайны, то, конечно, и те пророчества, какие были произнесены о Египте и египтянах, о Вавилоне и вавилонянах, о Сидоне и сидонянах, не должно понимать, как пророчества об этом Египте, находящемся на земле, или о Вавилоне, Тире и Сидоне. И,

[1] См. Иез. 29–32.

[2] См. Иез. 26.

местах, и особенно у Исаии[1], о Навуходоносоре, тоже нельзя понимать в отношении к этому человеку, потому что Навуходоносор-человек не падал с неба, не был денницею и не восходил утром над землею. У пророка Иезекииля говорится еще о Египте, что некогда он будет опустошен в течение сорока лет, так что там нельзя будет найти следа (πόδα) человеческого, — и он подвергнется такой войне, что по всей стране кровь будет по колена. Какой умный человек отнесет все это к Египту, который находится в соседстве с эфиопами, имеющими почерневшие от солнца тела?

действительно, то, что пророк Иезекииль изрек о фараоне, царе Египетском, не приложимо ни к какому человеку, царствовавшему в Египте, как это ясно показывает самый текст этого места. Подобным образом и то, что говорится о князе Тирском, нельзя понимать в приложении к какому-нибудь человеку, как князю Тирскому. Точно так же, разве возможно относить к человеку то, что говорится во многих местах Писания, особенно же у Исаии о Навуходоносоре? Кто, по словам Писания, ниспал с неба, кто был денницею, кто восходил утром, тот не есть человек. Иезекииль говорит о Египте, что он будет опустошен в течение сорока лет, так что даже следа (pes) человеческого не найдется там, и он подвергнется такой войне, что по всей земле его человеческая кровь поднимется до колен. Не знаю, какой умный человек может применить это пророчество к этому земному Египту, смежному с Эфиопией? Но должно разсмотреть, не лучше ли думать так: как существует небесный Иерусалим и Иудея, а также, без сомнения, и народ, обитающий в них, называемый Израилем, так, может быть, есть и некоторые, смежные с Иудеей и Иерусалимом, (небесные) страны, которые и называются Египтом, Вавилоном, Тиром, Сидоном, есть и князья этих стран, а души, обитающие в этих странах, называются египтянами, вавилонянами, тирянами и сидонянами. Эти-то, кажется, души, сообразно с теми отношениями, в каких они там находятся, были отведены в плен и, таким образом, из Иудеи, из лучших и

[1] См. Ис. 14.

высших мест, низошли в Вавилон или Египет или были разсеяны по разным другим народам.

23. [И ниже:] Умирающие здесь обыкновенною (κοινόν) смертью распределяются на основании дел, совершенных здесь, так что признанные достойными так называемой адской страны (χωρίου ᾅδου) получают разные места соответственно своим грехам. Так же, может быть, и те, которые, так сказать, умирают там (на небе), нисходят в этот ад, признанные достойными обитать в различных, лучших или худших, жилищах на всем земном пространстве и родиться от таких или иных родителей, — так что израильтянин может когда-нибудь попасть в число скифов, а египтянин — перейти в Иудею. Однако Спаситель пришел собрать погибших овец дома Израилева. Но так как многие израильтяне не последовали Его учению, то (взамен израильтян) призываются язычники. Это, как мы думаем, скрыто в исторических повествованиях. *«Паки подобно есть Царствие Небесное сокровищу сокровену на селе, еже обрет человек скры, и от радости его идет и вся, елика имать, продает и купует село то»*[1].

[1] Мф. 13, 44.

23. Отходящие из этого мира через обыкновенную смерть распределяются соответственно своим делам и заслугам и по достоинству назначаются: одни в место, называемое преисподней, другие — на лоно Авраамово и (вообще) все — по разным местам или обителям. Так, может быть, и те, которые, если можно так выразиться, как бы умирают там, нисходят из тех высших мест в эту преисподнюю[1]. Ради этого именно различения, как я верую, тот ад (inferus), куда отводятся души людей, умирающих здесь, называется в Писании адом преисподнейшим (infernus inferior), как говорится в Псалмах: *«Яко ... избавил еси душу мою от ада преисподнейшаго»*[2]. Итак, каждому из тех, которые нисходят на землю, сообразно с его заслугами или с тем ме-

[1] «И как умирающие в этом мире, вследствие разделения тела и души, получают различные места в преисподней (apud inferos), сообразно с различием (своих) дел, так, может быть, и те, которые, так сказать, умирают в области небесного Иерусалима, нисходят оттуда в преисподнюю (inferna) нашего мира, чтобы получить на земле разные места, сообразно с качеством (своих) заслуг» — из письма Иеронима к Авиту.

[2] Пс. 85, 13.

Подумаем же, не есть ли видимая сторона Писания —поверхность его и то, что в нем наиболее доступно, не есть ли это — целое поле, наполненное разнообразными растениями, а скрытое (в этом поле) — то, что не всем видно, оно как бы зарыто под видимыми растениями, — не означает ли сокровища мудрости и тайны знания? Дух через Исаию называет эти сокровища темными, невидимыми и скрытыми[1]. Только один Бог может сокрушить медные врата, скрывающие их, и сломать железные засовы, наложенные на дверях, — и тогда станет понятным все то, что говорится в Бытии о разных истинных родах душ и как бы о племенах, находящихся то близко, то далеко от Израиля, тогда станет понятно и удаление семидесяти душ в Египет, чтобы сделаться там многочисленными, как звезды небесные, но так как не все они служат светом мира, — «*... не вси ... сущии от Израиля, сии Израиль*»[2], — то некоторые из семидесяти делаются, как неисчислимый песок на берегу моря.

[1] См. Ис. 45, 3.

[2] Рим. 9, 6.

стом, которое он занимал там, в этом мире определяется родиться в разных странах, среди разных народов, в разных отношениях, с такими или иными слабостями и произойти или от богобоязненных, или от менее благочестивых родителей; при этом иногда случается, что израильтянин попадает в число скифов, а бедный египтянин изводится (из Египта) в Иудею. Однако Спаситель наш пришел собрать погибших овец дома израилева; но так как большинство израильтян не приняли Его учения, то были призваны язычники. Отсюда, очевидно, следует, что пророчества, обращенные к разным народам, должно относить больше к душам и к различным небесным обитателям их. Нужно также исследовать и разсмотреть повествование о событиях, какие случались с народом израильским, или с Иерусалимом, или с Иудеей при нападении на них тех или других народов; так как весьма многие из этих событий не совершились телесно, то указанные повествования гораздо более приложимы к тем духовным народам, которые обитали на этом, как говорится, преходящем небе, а может быть, и теперь

еще живут там[1]. Если же кто потребует от нас очевидных и достаточно ясных доказательств на это из Священного Писания, то должно ответить, что у Святаго Духа было намерение скрыть это (учение о небесных народах) в повествованиях как бы о различных (земных) событиях, и притом скрыть поглубже; в этих повествованиях говорится, что одни люди сходят в Египет или уводятся в плен в Вавилон и в этих самых странах подвергаются чрезвычайному уничижению и делаются рабами господ, другие же в самых местах пленения жили в славе и великолепии, так что имели власть и начальство и управляли народами, которые нуждались в управлении. Все это, как мы сказали, содержится скрытым и затаенным в повествованиях Священного Писания, потому что «*подобно есть Царствие Небесное сокровищу сокровену на селе, еже обрет человек скры, и от радости его идет и вся, елика имать, продает и купует село то*». Разсмотри поприлежней, не указывается ли в этих словах то, что самая, так сказать, почва и поверхность Писания, то есть что читается по букве, есть поле, наполненное и цветущее растениями всех родов, а высший и глубочайший духовный смысл — это те скрытые сокровища мудрости и знания, которые Святой Дух, через Исаию, называет сокровищами тайными, невидимыми и скрытыми. Чтобы найти эти сокровища, необходима помощь Божия, так как один только Бог может сокрушить медные ворота, которыми они заперты и скрыты, и разломать железные замки и засовы, заграждающие доступ ко всему тому, что прикровенно написано в Бытии о разных родах душ и о тех поколениях и племенах, которые принадлежат к родству Израиля, или же далеко отстоят от его племени. (Только при помощи Божией можно открыть и то), что означает нисшествие в Египет семидесяти душ. Эти семьдесят душ в Егип-

[1] «И так как души, преходящие из этого мира в преисподнюю, мы сравнили с теми душами, которые как бы умирают, переходя из высшего неба в наши обиталища, то нужно осторожно изследовать, не можем ли мы сказать то же самое и о рождении каждой отдельной души, а именно: как души, рождающиеся на этой нашей земле, или, благодаря исправлению, выходят из преисподней в высшие (места) и принимают человеческое тело или же нисходят к нам из лучших мест, точно так же, может быть, и высшие места на тверди занимают (разные души, причем) одни души поднялись в эти лучшие места из наших жилищ, а другие ниспали на твердь из жилищ небесных, хотя и не согрешили настолько, чтобы быть низверженными в те места, где живем мы» — из письма Иеронима к Авиту.

те размножаются, как звезды небесные. Но так как не все, принадлежавшие к ним, служат светом мира, — «*...не вси, сущии от Израиля, сии Израиль*»[1], — то некоторые из этих семидесяти душ делаются, как безчисленный песок на берегу моря.

24[2]. Это нисшествие святых отцев в Египет, то есть в этот мир, можно думать, было допущено Промыслом Божиим для просвещения прочих (душ) и для наставления рода человеческого, дабы прочие души получили от них помощь через просвещение: ведь израильтянам первым были вверены слова Божии, и один только этот народ, по слову Писания, видит Бога, — так как это означает имя Израиля в переводе (с еврейского языка). Соответственно этому (толкованию переселения израильтян в Египет) нужно применять и объяснять и то обстоятельство, что Египет поражается десятью казнями, дабы он дозволил выйти народу Божию. В этом же духе следует объяснять и те события, какие происходят с народом в пустыне, и то, что из приношения всего народа устраивается скиния или приготовляется священническая одежда, а также все то, что говорится о богослужебных сосудах. Все это, как написано, поистине содержит в себе тень и образ небесного, так как Павел ясно говорит об иудеях, что они — «*образу и стени служат небесных*»[3]. В этом же самом законе содержится и то, по каким законам и по каким установлениям должно жить в Святой земле. Здесь представлены также и угрозы для тех, кто будет нарушать закон, а для людей, которые нуждались в очищении, — как будто они должны были очень часто оскверняться — здесь устанавливаются различные роды очищения, чтобы через эти очищения они достигали того единого очищения, после которого уже нельзя оскверниться. В законе исчисляется народ, но не весь, так как детские души, согласно Божественному повелению, еще не имеют должного возраста (tempus) для исчисления; не считаются и те души, которые не могут сделаться главою другой (души), но сами подчинены другим, как главе. Такими Писание назвало женщин, которые поэтому и не включаются в исчисление, заповеданное Богом. Считаются только те, которые

---

[1] Рим. 9, 6.

[2] С этого параграфа опять начинается перевод только с текста Руфина.

[3] Евр. 8, 5.

называются мужами, и это, очевидно, показывает, что женщины не могут считаться отдельно, но подразумеваются в тех, кто называется мужами. Но преимущественно к священному числу относятся люди, готовые выступить на войны израильские, способные сражаться против тех неприятелей и врагов, которых Отец покорил Сыну, сидящему одесную Его, чтобы Он разрушил всякое начальство и власть. Через эти именно отряды Своих воинов, которые, воинствуя за Бога, не затрудняют себя житейскими делами, Бог ниспровергает царства противника[1]. Эти воины носят с собою щиты веры и пускают стрелы мудрости; на них блистает шлем надежды и спасения и броня света защищает (их) грудь, исполненную Богом. Вот какими воинами назначаются быть и вот к каким войнам приготовляются, по моему мнению, те, которых Бог повелевает исчислить в Священных книгах. Но те, у кого, по слову Писания, исчислены даже волосы головы, изображаются гораздо более славными и совершенными, чем эти (воины Ветхого завета). Наказанные же за грехи, — те, чьи тела пали в пустыне, — подобны, кажется, тем, которые, хотя и немало преуспели, но совсем не могли достигнуть конца совершенства по разным причинам: потому ли, говорят, что возроптали, или же стали почитать идолов, или впали в прелюбодеяние, или сделали что-нибудь такое, о чем даже нельзя догадаться умом. По моему мнению, не чуждо таинственности и то, что некоторые (израильтяне), имеющие много скота и много животных, идут впереди и прежде других занимают место, богатое пастбищами и кормом для скота, — то место, которое прежде всех (других мест) утвердила за собою военная сила Израиля (israelitici belli dextra). Испросившие себе у Моисея это место отделяются (от прочих, поселяясь) по ту сторону Иордана и устраняются от обладания Святою землей. Этот Иордан, как образ небесных (вещей), можно думать, орошает и наполняет жаждущие

---

[1] «При конце всех вещей, когда мы возвратимся в небесный Иерусалим, противные силы возстанут войною против народа Божия, чтобы сила людей Божиих не осталась праздною, но чтобы они упражнялись в борьбе и имели случай (проявить свое) мужество; а этого случая они, конечно, не могут получить, если прежде всего не возстанут мужественно на противников, которые, как мы читаем в книге Чисел, были побеждены разумным, стройным и искусным сопротивлением» — см. письмо Иеронима к Авиту.

души и умы, прилежащие к нему. Далее, кажется, не лишено таинственного смысла и то обстоятельство, что Моисей от (Самого) Бога выслушивает то, что написано в левитском законе, а народ делается слушателем Моисея во Второзаконии и у него учится тому, чего не мог слышать от (Самого) Бога. По этой причине Второзаконие называется как бы вторым законом: по мнению некоторых, это название означает, что первым преходящим законом, какой был дан Моисеем, по-видимому, предызображается второе законодательство, которое Моисей нарочито предоставляет Иисусу, своему преемнику. Моисей же, по нашему верованию, служит образом Спасителя нашего, Который Своим вторым законом, то есть евангельскими заповедями, все приводит к совершенству.

25. «Но кажется, название Второзакония лучше объяснить так. Как во Второзаконии законодательство излагается очевиднее и яснее, чем в книгах, написанных раньше, так и тем пришествием Спасителя, какое Он совершил в уничижении, приняв образ раба, указывается более славное и величественное второе пришествие Его во славе Отца; в этом-то (втором) пришествии и осуществится образ Второзакония, так как в Царстве Небесном все святые будут жить по законам вечного Евангелия[1]. И как первым пришествием Своим Он исполнил закон, имевший тень будущих благ, так и тем славным пришествием будет исполнена и приведена к совершенству тень этого (первого) пришествия. Пророк говорит об этом так: «*Дух лица нашего помазанный Господь... о Немже рехом: в сени Его поживем во языцех*»[2], — то есть «поживем» тогда, когда от временного Евангелия Христос пере-

[1] «Тенью Евангелия Он (Христос) исполнил тень закона, но весь закон есть образ и тень небесных священнодействий. Поэтому должно особенно тщательно исследовать, правильно ли мы думаем, что и небесный закон, и священнодействия высшего служения не имеют полноты, но нуждаются в истине того Евангелия, которое в Апокалипсисе Иоанна названо вечным, — конечно, по сравнению с этим нашим Евангелием, которое временно и проповедано в преходящем мире и веке». «А если мы пожелаем исследовать еще и о страдании Господа Спасителя, то, конечно, дерзко и безрассудно будет спрашивать о страдании Его на небе. Однако, если между небесными существами есть духи злобные и если мы не стыдимся исповедовать крест Господа для разрушения того, что Он разрушил Своим страданием, то почему бы нам бояться предположить нечто подобное и в высших местах в конце веков, чтобы Его страданием спаслись народы всех мест?» — из письма Иеронима к Авиту.

[2] Плач 4, 20.

ведет всех святых к Евангелию вечному. На это вечное Евангелие указал Иоанн в Апокалипсисе[1]. Но если кто будет исследовать еще о страдании, то покажется дерзким задаваться вопросом о страданиях Христа в небесных странах. Однако между небесными (существами) есть ведь духи злобы; потому как мы не стыдимся исповедовать Распятого здесь для разрушения того, что Он разрушил (Своим) страданием, так не устрашимся допустить, что и там, до окончания всего века, постоянно совершается нечто подобное»[2].

26. Впрочем, во всем этом для нас должно быть достаточным согласовать свою мысль с правилом благочестия и о словах Святаго Духа думать так, что наилучшая речь не блистает слабым человеческим красноречием, но, как написано: «*Вся слава Дщере Царевы внутрь...*»[3], и сокровище Божественных мыслей заключается в бренном сосуде презренной (vilis) буквы. Но если кто из любопытства ищет объяснения частностей (singulorum), то пусть он придет и вместе с нами послушает апостола Павла. Изследуя глубину Божественной Премудрости и Знания при помощи Святаго Духа, проницающего даже глубины Божии[4], и будучи не в силах достигнуть цели и, так сказать, внутреннейшего познания, в отчаянии об этом деле и в изумлении он восклицает и говорит: «*О, глубина богатства и премудрости и разума Божия!*»[5]. А что он воскликнул это вследствие отчаяния в совершенном познании, слушай, что говорит он сам: «*Яко неиспытани судове Его и неизследовани путие Его*»[6]. Он не сказал, что нелегко постигнуть судьбы Божии, но — совсем нельзя, и не сказал, что трудно изследовать пути Его, но — нельзя изследовать. В самом деле, сколько бы кто ни подвигался вперед в изследовании, сколько бы ни преуспевал с самым искренним усердием, однако даже вспомоществуемый благодатью Божией и просвещенный умом, он не будет в состоянии совершенно и до конца постигнуть то, что изследуется, — и никакой сотворенный ум никаким образом не может по-

---

[1] Апок. 14, 6.
[2] Из письма Юстиниана к Мине.
[3] Пс. 44, 14.
[4] См. 1 Кор. 2, 10.
[5] Рим. 11, 33.
[6] Рим. 11, 33.

знать (этого): лишь только он найдет что-нибудь из того, что ищет, он опять видит иное, что еще только нужно исследовать; если же он достигнет и этого, то опять гораздо больше увидит такого, что еще должно подвергнуть изысканию. Поэтому и мудрейший Соломон, премудростью созерцая природу вещей, говорит: «*...рех: умудрюся, и сия* премудрость *удалися от мене далече паче, нежели бех, и бездны глубина, кто обрящет ю?*»[1] Также Исаия знал, что смертная природа не может найти начала вещей, что этого не могут сделать даже существа, хотя и более божественные, чем человеческая природа, но тоже созданные или сотворенные; итак, зная, что ни одно из этих существ не может найти ни начала, ни конца, он говорит: «*...яже прежде быша рцыте ... и увемы, яко бози есте*» или: «*возвестите ... грядущая на последок, и увемы, яко бози есте*»[2]. Так учил и еврейский учитель. Так как начало и конец всего никто не может постигнуть, кроме Господа Иисуса Христа и Святаго Духа, то, по словам (этого учителя), Исаия в форме видения сказал, что есть только два серафима, которые двумя крыльями закрывают лице Божие, двумя — ноги и двумя летают, взывая друг к другу и говоря: «*Свят, Свят, Свят Господь* Бог *Саваоф, исполнь вся земля славы* Твоея»[3]. Значит, только серафимы имеют по два крыла своих на лице Бога (in facie Dei) и на ногах (in pedibus) Его; поэтому с дерзновением должно возвестить, что ни воинства святых ангелов, ни святые престолы, ни господства, ни начальства, ни власти не могут точно знать начало всего и конец вселенной. Но должно думать, что те святые, которых перечислил Дух, суть в то же время силы, ближайшие к самым началам, и постигают (их) настолько, насколько не могут постигнуть прочие (существа). Впрочем, каково бы ни было то, чему научатся эти силы, по откровению Сына Божия и Святаго Духа, и хотя они достигнут весьма многого, и притом так, что высшие достигнут гораздо большего, чем низшие, однако познать все для них невозможно, как написано: «*...множайшая же дел Его в сокровенных*»[4]. Поэтому желательно, чтобы каждый, за-

[1] Еккл. 7, 24–25.
[2] Ис. 41, 22–23.
[3] Ис. 6, 3.
[4] Сир. 16, 21.

бывая заднее, по мере своих сил стремился вперед — и к лучшим делам, и к более чистому чувству и познанию через Иисуса Христа, Спасителя нашего, Которому слава во веки.

27. Итак, всякий, кому дорога истина, пусть поменьше заботится об именах и словах, так как у каждого отдельного народа существует различное употребление слов, и пусть обращает внимание больше на то, что обозначается, нежели на то, какими словами обозначается, — особенно в столь великих и трудных вещах, как, например, в вопросе о том, существует ли такая субстанция, в которой не должно мыслить ни цвета, ни формы, ни осязаемости, ни величины, — субстанция, созерцаемая одним только умом? Эту субстанцию каждый называет так, как ему хочется. Греки называли ее ἀσώματον, то есть безтелесною, Божественные же Писания провозглашают ее невидимою, ибо, по словам Павла, Христос есть образ Бога невидимого[1]. И еще он говорит, что через Христа сотворено все, видимое и невидимое[2]. Это означает, что и между тварями есть некоторые субстанции, невидимые по своему свойству. Но эти субстанции, хотя сами и безтелесны, однако пользуются телами, будучи сами выше телесной субстанции. Субстанция же Троицы, Которая есть начало и причина всего, из Которой все, через Которую все и в Которой все — не есть тело и не находится в теле, как нужно веровать, но совершенно безтелесна. Впрочем, мы сказали об этом хотя и кратко, но не совсем кстати, так как были вызваны к тому последовательностью самого разсуждения, — и сказанного должно быть достаточно для доказательства того, что есть такие вещи, значение которых вовсе нельзя выразить надлежащим образом никакими словами человеческого языка, — такие вещи, которые уясняются больше чистым разумом, чем какими-нибудь свойствами слов. Этого правила должно держаться и при уразумении Божественных Писаний, то есть о том, что говорится (в Писании), следует судить не по слабости слова, но по Божественности Святаго Духа, вдохновением Которого они написаны.

[1] Кол. 1, 15.
[2] Кол. 1, 16.

Краткое повторение сказанного выше об Отце, и Сыне, и Святом Духе, и о прочем

28. После нашего посильного разсуждения об этих выше указанных предметах теперь, ради напоминания о том, что было сказано в различных местах, время повторить отдельно о каждом предмете, и прежде всего — повторить об Отце, и Сыне, и Святом Духе. Так как Бог Отец невидим и неотделим от Сына, то Сын рожден не через выделение (per prolationem) из Него, как думают некоторые[1]. Ведь если Сын есть выделение (prolatio) Отца — выделение же означает такое рождение, какое обыкновенно бывает у животных или у людей, то и произведший (qui protulit), и произведенный (qui prolatus est) необходимо должны быть телом. Мы не говорим так, как думают еретики, и не говорим, что некоторая часть субстанции Отца обратилась в Сына или что Сын сотворен Отцем из не сущих, то есть помимо сущности (extra substantiam) Отца, так что было некогда (время), когда Сына не было; но, устранив от невидимого и безтелесного всякую мысль о телесном, мы говорим, что Слово и Премудрость родились без всякого телесного страдания, как хотение происходит от мысли. И так как (Сын) называется Сыном любви, то не будет непристойным подобным же образом считать Его и Сыном воли[2]. Далее Иоанн указывает, что Бог есть свет[3], а Павел говорит, что Сын есть сияние вечного света[4]. Значит, как свет никогда не может быть без сияния, так, конечно, и Сын не может быть мыслим без Отца. Он называется также и отпечатленным образом ипостаси Его (figura expressa substantiae), и Словом, и Пре-

---

[1] «Время повторить об Отце, и Сыне, и Святом Духе и изложить кое-что из того, что было пропущено тогда относительно Отца. Будучи неделимым и нераздельным, Он делается Отцем Сына, не выделяя (οὐ προβαλών) Его, как думают некоторые; ибо, если Сын есть выделение (προβολή) Отца и рождается от Него, как дети животных, то и производящий, и произведенный необходимо должны быть телом» — Евсевия «Против Маркелла» 1, 4.

[2] Из письма Юстиниана к Мине: «Этот Сын, рожденный по воле Отца, есть образ Бога невидимого, сияние славы Его, и образ ипостаси Его, Перворожденный всей твари, тварь, Премудрость, — ибо сама Премудрость говорит: «Бог *созда Мя начало путий Своих в дела Своя*» (Притч. 8, 22).

[3] Ин. 1, 5.

[4] Евр. 1, 3.

мудростью. Как же можно говорить, что было некогда (время), когда Сына не было? Ведь говорить это — значит, собственно, утверждать, что было некогда (время), когда не было истины, когда не было Премудрости, когда не было жизни, тогда как во всем этом в совершенной степени мыслится сущность (substantia) Бога Отца; все это не может быть отнято от Него и никогда не может отделиться от Его сущности (substantia). Для мысли эти свойства представляются, конечно, множественными, но на деле и в сущности они составляют одно, и именно в них заключается полнота Божества. Что же касается нашего выражения, что никогда не было (времени), когда не было (Сына), то и это выражение нужно принимать не в собственном смысле. Эти названия, то есть «когда» или «никогда», служат для обозначения времени, но то, что говорится об Отце, и Сыне, и Святом Духе, должно мыслить выше всех веков и выше всей вечности; ибо Троица, и только Она одна, превосходит всякое понятие не только о времени, но и о вечности, прочее же, что существует вне Троицы, должно измерять веками и временем. Затем, никто не станет думать, что этот Сын Божий заключается в каком-нибудь месте. Он есть Бог Слово, бывшее в начале у Бога, Он есть Премудрость, Истина, Жизнь, Правда, освящение, искупление, а все это не нуждается в месте, чтобы делать что-нибудь или действовать; но каждое из этих (наименований) должно понимать в применении к тем, которые участвуют в Его силе и воздействии.

29. Но если кто скажет, что благодаря тем, которые участвуют в Слове Божием, или в Премудрости Божией, или в Истине, или в Жизни, по-видимому, и самое Слово и Премудрость находится в (определенном) месте, то должно ответить ему (следующее). Несомненно, что Христос, как Слово и Премудрость и все прочее, был в Павле, почему Павел и говорил: «*Понеже искушения ищете глаголющаго во мне Христа*»[1] и еще: «*Живу же не ктому аз, но живет во мне Христос*» (Гал. 2, 20). Но кто будет сомневаться, что, будучи в Павле, Он (в то же время) подобным же образом был и в Петре, и в Иоанне, и в каждом из святых, и не только в святых, находящихся на земле, но и в тех, которые находятся на небесах? Ведь нелепо сказать, что Христос, конечно, был в Петре

[1] 2 Кор. 13, 3.

и в Павле, а в архангеле Михаиле или Гаврииле не был. Из этого ясно можно понять, что Божество Сына Божия не заключается в каком-нибудь месте; в противном случае, Он был бы именно только в этом месте и не находился бы ни в каком другом месте; но, соответственно величию безтелесной природы, Он не заключается ни в каком месте и ни в каком месте не мыслится отсутствующим. Впрочем, нужно заметить только следующее различие. Хотя, как мы сказали, Сын Божий находится в различных существах, например, в Петре или Павле, в Михаиле или Гаврииле, но находится не во всех одинаково: в архангелах Он находится полнее и яснее, и, так сказать, более открыто, нежели в прочих святых мужах. Это ясно из того, что, по выражению евангельского изречения[1], святые, достигши совершенства, сделаются подобными или равными ангелам. Отсюда видно, что Христос в каждом изображается настолько, насколько позволит мера заслуг.

30. Кратко повторивши это учение о Троице, следует кратко напомнить и о том, что через Сына, как говорится (в Писании), «*создана быша всяческая, яже на небеси, и яже на земли, видимая и невидимая: аще престоли, аще господствия, аще начала, аще власти, всяческая Тем и о Нем создашася, и Той есть прежде всех, и всяческая в Нем состоятся, и Той есть глава...*»[2] Согласно с этим и Иоанн в Евангелии говорит, что «*вся Тем быша и без Него ничтоже бысть*»[3]. Давид же, указывая тайну всей Троицы в создании вселенной, говорит: «*Словом Господним небеса утвердишася и духом уст Его вся сила их*»[4]. После этого, кстати, напомним о телесном пришествии и о воплощении единородного Сына Божия. Об этом должно думать не так, будто все величие Его Божества было заключено в границы малейшего тела, так что все Слово Божие, и Премудрость Его, и субстанциальная (substantialis) Истина, и Жизнь — будто бы отделилась от Отца или была обнята и ограничена в пределах этого малого тела и вне этих пределов уже не действовала. Благоразумное и благочестивое исповедание должно быть в середине между двумя крайностями: с одной сто-

[1] Мф. 22, 30, Лк. 20, 36.

[2] Кол. 1, 16–18.

[3] Ин. 1, 3.

[4] Пс. 32, 6.

роны, оно не должно признавать во Христе никакого недостатка в Божестве; с другой стороны, оно не должно мыслить в Нем совершенно никакого отделения от Отчей вездесущей субстанции (substantia). Именно нечто подобное указывал Иоанн Креститель, когда, во время телесного отсутствия Иисуса, говорил народу: «*...посреде же вас стоит, Егоже вы не весте, Той есть грядый по мне ... Емуже несмь аз достоин, да отрешу ремень сапогу Его*»[1]. Что касается телесного присутствия, то, конечно, нельзя было сказать этого об отсутствующем, но именно Сын Божий стоял посреди тех, между которыми не присутствовал телесно.

31. Но да не подумает кто-либо, будто мы утверждаем этим, что во Христе была некоторая часть Божества Сына Божия, остальная же часть находилась еще где-нибудь или повсюду. Так могут думать люди, не знающие природы безтелесной и невидимой сущности. Между тем, в отношении безтелесного существа невозможно говорить о части или о каком-нибудь делении, но оно есть во всем, и через все, и над всем, — именно таким образом, как мы сказали выше, то есть как Премудрость, или Слово, или Жизнь, или Истина. Таким пониманием, без сомнения, исключается всякое пространственное ограничение. Итак, Сын Божий, желая для спасения рода человеческого явиться людям и обращаться между людьми, воспринял не человеческое только тело, как думают некоторые, но и душу, по природе, конечно, подобную нашим душам, по расположению же и добродетели подобную Ему Самому, — такую душу, которая могла бы неуклонно исполнять все желания и распоряжения Слова и Премудрости. А что Он имел душу, на это весьма ясно указывает в Евангелиях Сам Спаситель, говоря, что «*никтоже возмет ... от Мене* душу Мою, *но Аз полагаю ю о Себе, область имам положити ю и область имам паки прияти ю*»[2]. И еще: «*...прискорбна есть душа Моя до смерти*»[3], — и еще: «*Ныне душа Моя возмутися*»[4]. Под печальной и возмущенной душой здесь нельзя разуметь Слово Божие: это Слово по силе (Своей) Божественной власти говорит: «*...область*

[1] Ин. 1, 26–27.
[2] Ин. 10, 18.
[3] Мф. 26, 38.
[4] Ин. 12, 27.

имам положити душу Мою...» Однако мы говорим, что в этой душе Сын Божий был не так, как Он был в душе Павла или Петра и прочих святых, в которых, по (нашему) верованию, Христос говорит так же, как и в Павле. О всех этих людях нужно думать то, что говорит Писание, именно: что «никто не чист от скверны, аще и един день житие его»[1]. Душа же, которая была в Иисусе, избрала добро прежде, чем узнала зло[2]. И так как она возлюбила правду и возненавидела беззаконие, то по этой причине Бог помазал ее елеем радости более соучастников ее[3]. Именно она была помазана елеем радости тогда, когда непорочным союзом соединилась со Словом Божиим и, вследствие этого, одна из всех душ сделалась неспособною ко греху, так как совершенно и вполне восприняла Сына Божия. Поэтому она есть едино с Сыном Божиим и называется Его именами, равно как Тот, через Которого, по слову Писания, сотворено все, называется Иисусом Христом. Так как эта душа приняла в себя всю Премудрость Божию, и Истину, и Жизнь, то именно о ней, по моему мнению, апостол сказал еще следующее: «*...живот* наш *сокровен есть со Христом в Бозе. Егда же Христос явится, живот* наш, *тогда и вы с Ним явитеся в славе*»[4]. В самом деле, кого иного нужно разуметь под этим Христом, Который, говорится, скрыт в Боге, а потом явится, — как не Того, Кто, по слову (псалма), был помазан елеем радости, то есть субстанциально (substantialiter) исполнится Богом, в Котором теперь и скрыт, как говорит (апостол)? Поэтому Христос полагается примером и для всех верующих. Как Он всегда избирал добро, и избрал его, еще совершенно не зная зла, и возлюбил правду, и возненавидел беззаконие, — вследствие чего Бог и помазал Его елеем радости, так и каждый после падения или после заблуждения, следуя предложенному примеру, должен очиститься от пороков и, держась Путеводителя, должен идти тесным путем добродетели. Таким образом, через подражание Ему мы сделаемся, насколько это возможно, причастными Божественной природе, как написано: «Кто говорит, что верует во Христа, *дол-*

---

[1] См. Иов 14, 4–5.

[2] Ис. 7, 16.

[3] Пс. 44, 8.

[4] Кол. 3, 3–4.

жен есть, якоже Он ходил есть, и сей такожде да ходит»[1]. Это Слово и эта Премудрость, через подражание Которой мы называемся и премудрыми, и разумными, делается всем для всех, чтобы всех приобрести; даже для слабых Слово делается слабым, дабы приобрести слабых, и так как Оно делается слабым, то по этой причине о Нем и говорится: «*...аще и распят бысть от немощи, но жив есть от силы Божия*»[2]. Так же коринфянам, которые были немощны, Павел объявляет, что он ничего не знает, «*точию Иисуса Христа, и Сего распята*»[3].

32. Некоторые утверждают, что к этой душе (Христа), — именно, как только она восприняла тело от Марии, — относятся также слова апостола: «*Иже во образе Божии сый не восхищением непщева быти равен Богу, но Себе умалил, зрак раба приим...*»[4], — утверждают на том основании, что Сын Божий, посредством наилучших примеров и наставлений, без сомнения, возстановил в этой душе образ Божий и воззвал ее в ту полноту, откуда Он унизил Себя. Как через участие в Сыне Божием кто-либо усыновляется и через участие в Премудрости делается мудрым в Боге, так и через участие в Святом Духе он делается святым и духовным. При этом принимать участие в Святом Духе — одно и то же, что (принимать участие) в Отце и Сыне, потому что природа Троицы едина и безтелесна. Что сказали мы об участии души, то же самое в подобном же смысле, как и о душах, нужно думать и об ангелах, и о небесных силах, так как всякая разумная тварь нуждается в участии в Троице. В своем сочинении (in superioribus) мы, по мере возможности, говорили также и о том, в чем состоит сущность этого видимого мира, потому что об этом обыкновенно спорят даже особенно много, — говорили ради тех, которые в нашей вере (in fide) обыкновенно ищут еще основания для верования (credendi), и ради тех, которые возбуждают против нас еретические споры и постоянно пустословят на ветер о материи, хотя сами еще не смогли понять даже того, что такое материя. Я считаю необходимым кратко напомнить об этом и теперь.

[1] 1 Ин. 2, 6.

[2] 2 Кор. 13, 4.

[3] 1 Кор. 2, 2.

[4] Фил. 2, 6–7.

33. И, во-первых, должно знать, что наименования материи, в смысле субстанции, лежащей в основе тел, мы доселе не нашли в канонических Писаниях. В словах же Исаии «и пояст, яко сено»[1], ὕλην, то есть *вещество*, — говорится о людях, подверженных наказаниям, и слово «материя» употребляется вместо «грехи». И в других местах, где, может быть, встречается слово «материя», оно никогда, как я думаю, не обозначает того, о чем мы разсуждаем теперь, разве только в Премудрости, называемой Соломоновой, каковую книгу, правда, не все уважают. Там мы находим следующие слова: «*Не неможаше бо всесильная рука Твоя, яже сотвори мир от безобразнаго вещества, послати на них множество медведей или лютых львов...*»[2] Очень многие думают, что эта самая материя вещей указывается в том, что написал Моисей в начале Бытия: «*В начале сотвори Бог небо и землю, земля же бе невидима и неустроена...*»[3] По их мнению, невидимою и неустроенною землею Моисей называет ничто иное, как безформенную материю. Если материя действительно такова, то отсюда ясно, что начала тел — не неизменны. Те же, которые признают началами телесных вещей атомы, то есть или то, что не может делиться на части, или то, что делится на равные части, или же какой-нибудь один элемент, не могут причислить к началам имя материи, то есть то, что в собственном смысле означает материю. Но когда в основе всякого тела они (все-таки) полагают материю, субстанцию превращаемую, изменяемую и делимую, то они, конечно, не будут считать ее безкачественною по ее свойству. В этом и мы соглашаемся с ними. Мы совершенно отвергаем нерожденность или несотворенность материи, как мы доказали это выше, насколько могли; там мы показали, что из воды, земли, воздуха и тепла происходят разные плоды, смотря по различным породам деревьев, и высказали, что огонь, воздух, вода и земля взаимно изменяются друг в друга и один элемент разрешается в другой по некоторому взаимному сродству, а также доказали, что субстанция тела и у людей, и у животных состоит из пищи и что влага естественного семени обращается в твердое тело и кости.

[1] См. Ис. 10, 17.

[2] Прем. 11, 18.

[3] Быт. 1, 1–2.

Все это свидетельствует, что телесная субстанция изменяема и из любого состояния (qualitatem) переходит во всякое другое.

34. Однако нужно знать, что субстанция никогда не существует без качества: один только разум усматривает, что материя есть то, что лежит в основе тел и может принимать (то или иное) качество. Но некоторые, желая глубже исследовать этот вопрос, осмелились сказать, что телесная природа есть ничто иное, как качества. Ведь если (говорят они) твердость и мягкость, теплота и холод, влажность и сухость — качества, по отнятии же тех или иных качеств такого рода, разумеется, не остается никакой другой основы, то, очевидно, качества составляют все. Отсюда утверждающие это попытались доказать еще следующее: так как все, называющие материю несотворенною, признают качества (ее) сотворенными Богом, то, стало быть, и по их мнению, материю нельзя считать несотворенною, потому что качества составляют все, а качества все безпрекословно признают сотворенными Богом. Желающие же доказать, что качества извне приданы материи, как некоторой основе, пользуются такими примерами. Павел, без сомнения, или молчит, или говорит, или бодрствует, или спит, и находится в каком-нибудь определенном телесном положении, то есть или сидит, или стоит, или лежит. Это — случайные свойства у людей, без которых они не находятся почти никогда. Однако наш разум, очевидно, не определяет Павла по какому-либо из этих признаков, но мы думаем и судим о нем так, что совершено не принимаем во внимание (различных) его состояний, то есть бодрствует он или спит, говорит или молчит, и других случайных состояний, обычно испытываемых людьми. Таким образом, если кто мыслит Павла без всех этих случайных признаков, то он может мыслить также и подлежащее (субстанцию) без качеств. Итак, когда наш ум, оставив мысль о всяком качестве, созерцает самую, так сказать, точку одной только субстанции и держится на ней, не обращая никакого внимания на мягкость или твердость, теплоту или холод, влажность или сухость субстанции, тогда, посредством такого искусственного приема мышления, он, кажется, и созерцает материю свободною от всех этих качеств.

35. Но, может быть, кто-нибудь спросит, можем ли мы найти для этой мысли какое-нибудь основание в Писании? Мне кажет-

ся, нечто подобное указывается в псалмах, когда пророк говорит: «*Несоделанное* твое *видели очи* мои»[1]. По-видимому, дух пророка в прозорливом созерцании разсматривал начала вещей и, чистым умом и мыслью отделяя материю от качеств, усмотрел несоделанное Божие, которое, разумеется, было «соделано» через присоединение качеств. Также и Енох в своей книге говорит: «Я дошел даже до несовершенного». Я думаю, это можно понимать подобным же образом, то есть ум пророка, изследуя и обсуждая различные видимые вещи, дошел до того начала, где увидел несовершенную материю без качеств. При этом в той же книге записаны еще такие слова Еноха: «Я познал все материи». Это (выражение) имеет, конечно, тот смысл, что он разсмотрел подразделения материи, все разные виды, на какие разделена единая материя, то есть виды людей, животных, неба, солнца — словом, всего, что есть в этом мире. После этого мы, по мере возможности, доказали в своем сочинении, что все существующее сотворено Богом и нет ничего несотворенного, кроме природы Отца, и Сына, и Святаго Духа; мы также доказали, что Бог, благой по природе, желал иметь тех, кому бы делать благодеяния и кто бы радовался получить Его благодеяния, и что именно вследствие этого желания Он сотворил достойных тварей, то есть таких, которые могли бы достойным образом вмещать Его; Бог даже говорит, что Он родил их, как сынов. Он сотворил все числом и мерою, ибо у Бога нет ничего без границ или без меры. Своею силою Он содержит все, Сам же не может быть обнят умом никакой твари, так как Его природа известна только Самой Себе. Один только Отец знает Сына, и один только Сын знает Отца, и один только Дух Святой изследует глубины Божии[2].

---

[1] Ср. с Пс. 138, 16: «Несоделанное мое видели очи Твои...» — inperfectum meum viderunt oculi tui.

[2] Письмо Юстиниана к Мине: «Никто пусть не соблазняется словом, если мы полагаем меру и Божией силе. Ибо обнять безграничное невозможно по (самой) природе (его). Но если то, что содержит Сам Бог, имеет границы, то необходимо должен быть предел того, на какое количество ограниченного у Него достаточно сил. Если Отец объемлет все, в числе же всего находится и Сын, то ясно, что Он объемлет и Сына. Но кто-нибудь спросит, правда ли, что Бог познает Сам Себя так же, как познается Он Единородным? И тогда обнаружится, что изречение: «...*Отец*, пославший Меня, *болий Мене есть*» — истинно во всех отношениях, так что и в познании Отец познает Сам Себя больше, яснее и совершеннее, нежели познает Его Сын». Письмо Иерони-

Итак, всякая тварь распределяется у Него в границах определенного числа и меры, будет ли это число разумных существ или мера телесной материи. Разумной природе необходимо было пользоваться телами. Ведь эта природа, как известно, изменчива и превратна вследствие самой своей тварности (ибо что не существовало, а (потом) начало существовать, то по этому самому отличается изменчивой природой); посему она имеет как добродетель, так и злобу — не субстанциальную, но случайную. Итак, разумная природа, как мы сказали, была изменчива и превратна, поэтому она и должна была пользоваться различною одеждою тела того или иного качества, сообразно со своими заслугами. Но так как Бог наперед знал будущие различия как душ, так и духовных сил, то Он необходимо должен был создать телесную природу так, чтобы по воле Творца она могла изменяться посредством перемены качеств во всякие состояния, каких потребуют обстоятельства. Эта телесная природа необходимо должна существовать до тех пор, пока существуют те твари, которые нуждаются в телесной одежде. Но разумные существа, нуждающиеся в телесной одежде, будут существовать всегда. Следовательно, всегда будет существовать и телесная природа, одеянием которой необходимо должны пользоваться разумные твари. Впрочем, кто-нибудь, может быть, думает, что возможно какими-нибудь положениями доказать, что разумная природа может вести жизнь без всякого тела. Но выше, разсуждая о каждом предмете порознь, мы показали, как трудно и даже почти невозможно для нашего разума (доказать это)[1].

ма к Авиту: «Если Сын познает Отца, то, кажется, по тому самому, что Он знает Его, Он может и постигнуть (compregendere) Его — в том смысле, в каком мы говорим, что дух художника знает меру искусства. И нет сомнения, что если Отец в Сыне, то Он и постигается Тем, в Ком Он находится. Если же постижением мы называем то, что Тот, Кто знает, не только объемлет мыслью и премудростью, но и содержит силою и могуществом все, (что Он знает), то мы не можем сказать, что Сын постигает Отца. Отец же постигает все, но в числе всего находится и Сын, следовательно, Он постигает и Сына. Любознательный читатель пусть разследует, так ли Отец познает Сам себя, как познается Он Сыном; и, зная, что написанное: «...*Отец*, пославший Меня, *болий Мене есть*» (Ин. 14, 28) — во всех отношениях истинно, он согласится и скажет, что и в познании Отец больше Сына, так как Сам Себя Он познает совершеннее и чище, чем познает Его Сын».

[1] Письмо Юстиниана к Мине: «Необходимо признать, что телесной природы сначала не было, но она существует по временам (через известные промежутки времени) по причине падений, бывающих с разумными существами, которые нуждаются в телах.

36. Я думаю, не будет в противоречии с этим нашим трудом, если мы, насколько возможно короче, повторим еще и о безсмертии разумных существ. Всякий, кто участвует в чем-нибудь, без сомнения, имеет одну субстанцию и одну природу с тем, кто участвует в той же самой вещи. Например, все глаза участвуют в свете, и потому все глаза, участвующие в свете, — одной природы. Но хотя в свете участвует всякий глаз, однако не всякий глаз одинаково участвует в свете, потому что один видит острее, другой — тупее. И опять, всякий слух воспринимает голос или звук, и потому всякий слух — одной природы. Но, соответственно качеству чистого и здорового слуха, каждый слышит то скорее, то медленнее. Теперь от этих чувственных примеров перейдем к умственному созерцанию. Всякий ум, участвующий в интеллектуальном свете, без сомнения, должен быть одной природы со всяким другим умом[1], который подобным же образом участвует в интеллектуальном свете. Значит, если небесные силы, через участие в премудрости и освящении, принимают участие в интеллектуальном свете, то есть в Божественной природе, и в том же свете и премудрости получили участие также человеческие души, то эти души и небесные силы — одной природы и одной сущности. Но небесные силы — нетленны и безсмертны; значит, и субстанция человеческой души, несомненно, безсмертна и нетленна. Но этого мало. Так как самая природа Отца, и Сына, и Святаго Духа, от которой одной всякая тварь и получает участие в интеллектуальном свете, нетленна и вечна, то отсюда необходимо следует, что и всякая (другая) субстанция, участвующая в

По совершении же очищения, телесная природа снова должна разрешиться в ничто. И так должно быть всегда». Письмо Иеронима к Авиту: «Если бы кто-нибудь мог доказать, что безтелесная и разумная природа, сбросивши с себя тело, живет сама по себе и что, облекаясь в тела, она находится в худшем положении, отлагая же их, — в лучшем, тогда не осталось бы сомнения в том, что тела не существуют от начала, но образуются через известные промежутки времени и по причине разных движений разумных тварей, дабы ими облеклись нуждающиеся в них, и опять разрешаются в ничто, когда (эти существа) от развращения и падений направляются к лучшему, — и таким образом изменяются в постоянном превращении».

[1] «Интеллектуальную (духовную) и разумную природу чувствует (в Себе) Бог, и Единородный Сын Его, и Святой Дух, ее же чувствуют (в себе) ангелы, и власти, и прочие силы, чувствует и внутренний человек, созданный по образу и подобию Божию. Отсюда вытекает, что Бог и эти существа некоторым образом — одной сущности (substantiae)» — см. письмо Иеронима к Авиту.

этой вечной природе, пребывает всегда нетленною и вечною, дабы вечность Божественной благости познавалась и в ней именно в том, что (существа), получающие ее благодеяния, тоже вечны. Но подобно тому, как в (вышеприведенных) примерах удержано различие в восприятии света, — так как зрение смотрящего, сказано там, бывает то тупее, то острее, — точно так же нужно признать различным и участие в Отце, и Сыне, и Святом Духе, соответственно напряжению чувства или восприимчивости ума. Если же это не так, то посмотрим, не будет ли нечестивым (думать), что ум, способный к восприятию Бога, может подвергнуться субстанциальной погибели, как будто для вечности ему недостаточно того, что он может познавать и чувствовать Бога. Притом же, хотя ум, по нерадению отпадающий, уже не принимает в себя Бога чисто и целостно, однако он всегда имеет в себе как бы некоторые семена для возстановления и возобновления лучшего понятия (о Боге), так как внутренний человек, называемый также и разумным, обновляется по образу и подобию Бога, сотворившего его. Поэтому-то и пророк говорит: «*Помянутся и обратятся ко Господу вси концы земли, и поклонятся пред Ним вся отечествия язык*»[1].

37. Если же кто осмеливается приписывать субстанциальную тленность тому, кто сотворен по образу и подобию Божию, то он, как я думаю, распространяет свое нечестие даже на Самого Сына Божия, потому что и Он называется в Писаниях образом Божиим. Или же, утверждающий это, очевидно, должен отвергнуть авторитет Писания, которое говорит, что человек сотворен по образу Божию. Но в человеке ясно познаются признаки образа Божия — не в чертах тленного тела, но в благоразумии духа, в справедливости, умеренности, в мужестве, мудрости, учении и во всей сумме добродетелей, которые Богу присущи субстанциально, а в человеке могут существовать через труд и подражание Богу, как и Господь указывает в Евангелии, говоря: «*Будите ... милосерди, якоже и Отец ваш милосерд есть*»[2], и: «*Будите ... совершени, якоже Отец ваш ... совершен есть*»[3]. Отсюда ясно видно, что в Боге все эти добродетели находятся всегда и никогда не мо-

[1] Пс. 21, 28.
[2] Лк. 6, 36.
[3] Мф. 5, 48.

гут увеличиваться или уменьшаться, людьми же они приобретаются понемногу, и каждая — порознь. Далее, люди имеют некоторое сродство с Богом, кажется, еще в следующем. Бог знает все, и ничто из умопостигаемых (intellectualium) вещей не скрыто от Него, ибо один только Бог Отец, и Единородный Сын Его, и Святой Дух знает не только тех, кого Он сотворил, но и Себя. И разумный дух может достигнуть совершеннейшего познания, восходя от малого к большему и от видимого к невидимому, ибо он находится в теле и потому восходит от чувственного или телесного к умопостигаемому. Но чтобы кому-нибудь не показалось непристойным выражение, что умопостигаемое — сверхчувственно, мы приведем для примера изречение Соломона, который говорит: «Ты найдешь Божественное чувство»[1]. В этих словах он показывает, что умопостигаемое нужно исследовать не телесным чувством, но каким-то другим, которое он называет Божественным. Этим-то чувством мы и должны созерцать все те разумные существа, о которых говорили мы выше, этим чувством и должно слушать то, что мы говорим, и разсматривать то, что мы пишем. Ибо Божественная природа знает даже то, что мы думаем про себя молча. О том же, что мы сказали, или о прочем, что из того следует, должно мыслить согласно с тем образцом, какой мы изложили выше.

Примечания

1) § 21. Руфин пропустил большую часть этого параграфа — вероятно, потому, что содержание его повторяется в § 22.

2) § 23. Второй фрагмент Иеронима по своему содержанию представляет повторение того, что сказано в начале этого параграфа. Поэтому Руфин пропустил слова подлинника, соответствующие этому фрагменту, как пропущены они и в Филокалии.

3) § 24. «Но преимущественно к священному числу...» В словах Руфина и Иеронима одна и та же мысль, именно: о будущих бранях слуг Божиих с противными силами, и эта мысль одинаково обосновывается книгою Чисел. Но Руфин изложил это место сокращенно.

[1] См. Притч. 2, 5.

4) § 25. Фрагмент Юстиниана и Иеронима о страдании Христа на небе. По учению Оригена из всех разумных существ не пала одна только душа Христа (2, 6, срвн. 1, 7, 3); Следовательно, все остальные существа в большей или меньшей степени нуждаются в искуплении. И действительно, Ориген учит, что Христос страдал не за людей только, но и за ангелов, и за светила, и вообще за всех разумных тварей: in Ioan. 1, 40; 2, 6; in Matth. 13, 8; C. Cels. 4, 17; 7, 17; 8, 59. При этом он утверждает, что Христос для ангелов сделался ангелом, как для людей Он стал человеком — in Ioan. 1, 34 срвн. in Genes. 8, 8; in Rom. 1, 4. Наконец, Ориген говорит, что Иисус Христос пролил кровь Свою не только в Иерусалиме, но и на небесах; на земном алтаре Он пролил Свою телесную вещественную кровь, а на алтаре небесном Он принес в жертву внутреннюю жизненную силу Своего тела (vitalem corporis sui virtutem). По мнению Оригена, на эти две жертвы, земную и небесную, указывают слова апостола: Евр. 10, 20 и 4, 14 (in Levit. Hom. 1, 3). Эту мысль о страдании Христа на небе в указанной беседе Ориген выражает нерешительно, как и в «О началах», 4, 25.

В словах Оригена о страдании Христа на небе Иероним видит мысль, что Христос пострадал и за демонов. Эта мысль не противна воззрениям Оригена. Признавая будущее возстановление всеобщим (1, 6, 1–2; 3, 6, 5) и жертву Христа — действенною для всех разумных существ, он, очевидно, не исключал злых духов из числа участников искупления. Далее, из этих слов Иероним делает еще такой вывод: «И хотя он не высказал, но понятно, что вытекает из этого мнения: как для людей Он сделался человеком, чтобы освободить людей, так и для спасения демонов Бог сделается тем, что и те, для освобождения которых Он придет». До такого вывода Ориген никогда не доходил, и в его сочинениях нельзя найти ничего подобного.

5) § 27. Твари безтелесны, но пользуются телами; Бог же безтелесен и не находится в теле. — Эти слова должно понимать сообразно с учением Оригена о первоначальном и окончательном состоянии тварей. Если «твари пользуются телами», то это не значит, что они вовсе не могут существовать без тел, но значит только, что они не могут всегда оставаться без тел; последнее составляет преимущество одного только Бога (или Троицы), в котором добро

пребывает субстанциально и неизменно; твари же, как изменчивые, падают и отсюда по необходимости должны соединяться с телами. Только в этом смысле Ориген и мог говорить, что один только Бог может существовать без тела (см. 2, 2, 2).

6) §§ 28–37. Один средневековый писатель (Авраам Скультет) считает эти параграфы неподлинными и приписывает их Руфину или Памфилу, но без всяких оснований[1]. Содержание заключительного отдела совершенно не в духе учения Оригена, а фрагменты греческие и латинские неопровержимо доказывают, что эти параграфы находились в подлинном тексте «О началах».

7) § 28. «Мы не говорим ... что Сын сотворен Отцем из не сущих...» Святой Афанасий (в сочинении «Об определении Никейского собора») приводит следующие слова «трудолюбивого Оригена». «Если существует образ Бога невидимого, то — невидимый образ. А я осмелился бы прибавить, что, так как Он есть подобие Отца, то нет (времени), когда Его не было. В самом деле, когда же Бог, называемый у Иоанна светом (потому что *Бог свет есть*), не имел сияния собственной славы, так чтобы кто-нибудь осмелился приписать начало бытия Сыну, прежде будто бы не существовавшему? Когда не было образа и начертания неизреченной, неименуемой и невыразимой ипостаси Отца, когда не было Слова, Которое знает Отца? Пусть же вразумится тот, кто осмеливается говорить: было (время), когда Сына не было; этим самым он говорит и следующее: некогда не было Премудрости, не было Слова, не было жизни». — В другом месте, по свидетельству, святого Афанасия, Ориген говорит: «Не позволительно и не безопасно, чтобы по немощи нашей, сколько от нас зависит, Бог был лишаем всегда присущего Ему единородного Слова, Той Премудрости, «*о ней же радовашеся*» (Притч. 8, 30); в противном случае Бог будет мыслиться не всегда радующимся».

8) § 30. Сын при воплощении не отделился от Отца, и Божество Его не было ограничено человеческим телом. То же — C. Cels. 2, 9; 4, 5; 7, 17; in Ioan. 20, 16.

9) § 35. Фрагмент Иеронима. «Если Сын познает Отца ... следовательно, Отец постигает и Сына». Сын, по Оригену, постигает Отца только теоретически, познание же Отца о Самом Себе

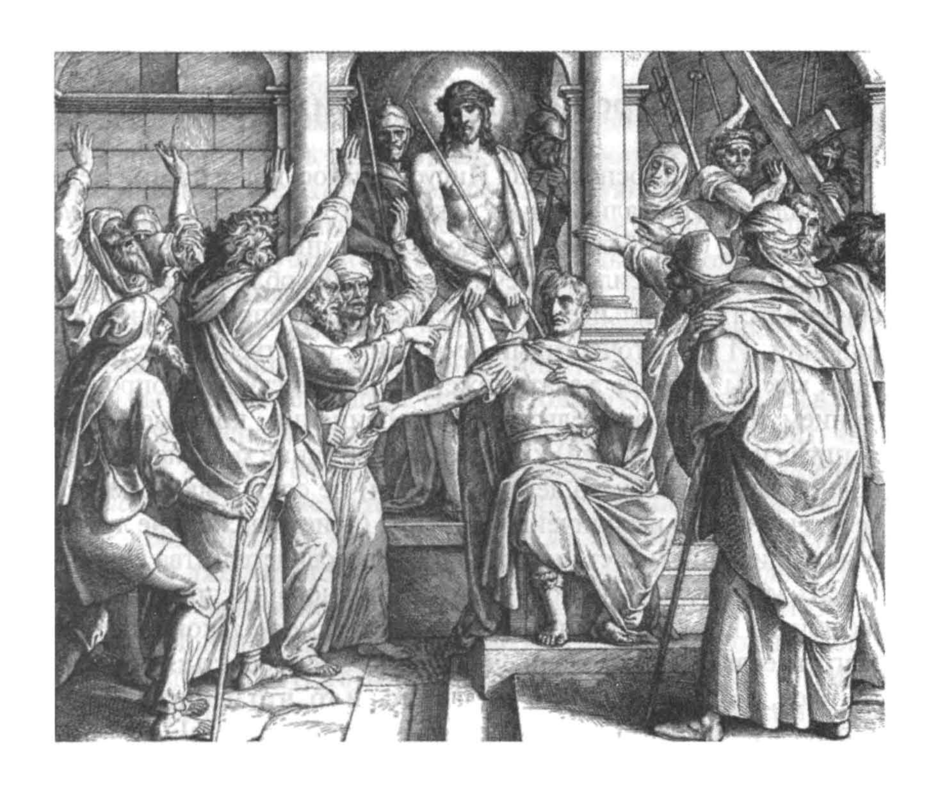
[1] Huetii Origeniana 3, 3, 2, 2 col. 1258, a. Migne t. 17.

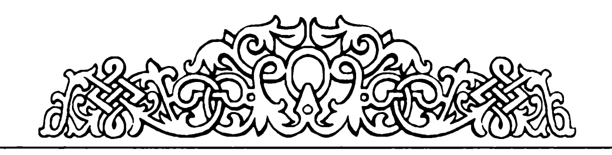
есть в то же время самоопределение, равно как познание Отца о Сыне есть не одно только теоретическое знание Его, но и власть над Ним. Руфин сократил и изменил содержание этого места. — Во второй половине иеронимова фрагмента (срвн. фрагмент Юстиниана) говорится, что и чисто теоретическое знание Сына об Отце не равно таковому же знанию Отца о Себе Самом: Отец знает Себя чище, яснее, нежели знает Его Сын. Эти слова Руфин совсем пропустил. В других своих сочинениях Ориген утверждает, что даже о мире и тварях Сын не имеет познания, равного знанию Отца; так, Сын не знал вполне плана Божественного домостроительства о спасении падших разумных существ (in Matth. Ser. 92. Exhort. Ad mart. 29).

10) § 36. Фрагмент Иеронима. Приведя слова Оригена, Иероним добавляет: «Он прибавил одно слово *«как бы»* — чтобы избежать обвинения в столь великом богохульстве. Он, который в другом месте не хочет признать, что Сын и Дух — от существа Отца (de Patris esse substantia), чтобы не показаться разсекающим Божество на части, — теперь усвояет природу Всемогущего ангелам и людям». Замечание Иеронима искажает мысль Оригена. Ориген признает ангелов и людей только сродными Богу, потому что они сознают в себе такую же духовную разумную природу, какая составляет существо Божие (срвн. § 37). Но он не утверждает ни единосущия тварей с Богом, ни даже полного сходства их существа с существом Божиим (quodammodo unius substantiae). См. также примечание к шестому параграфу первой главы первой книги.

11) §§ 36–37. Доказательство безсмертия души раньше выражено очень кратко. См. «О началах» 3, 1, 13 в конце. Срвн. in Ioan. 13, 59; Exort ad mart. 47; «О началах» 3, 6, 5.

ПРОТИВ ЦЕЛЬСА





Предисловие Руфина

I. Спаситель и Господь наш Иисус Христос, когда против Него лжесвидетельствовали, *молчал*[1] и когда Его обвиняли, ничего *не отвечал*[2]. Он был убежден, что вся Его жизнь и дела, совершенные среди иудеев, сильнее речи, сказанной в обличение ложных свидетельств, — сильнее слов, высказанных в опровержение обвинений. И я, благочестивый Амвросий, собственно, не понимаю, как ты можешь желать даже, чтобы я выступил с опровержением тех лжесвидетельств и тех обвинений, которые Цельс написал и издал в (своей) книге в опровержение христиан и церковной веры: как будто дела (христиан) не составляют сами по себе очевидного изобличения и учение (христианское) не лучше всяких писаний может ниспровергать лжесвидетельства и уничтожать убедительность обвинений до полного ниспровержения их силы. А в доказательство того, что Иисус *молчал*, когда против Него лжесвидетельствовали, достаточно здесь сослаться на слова Матфея, с которыми почти согласуется и то, что написал Марк. Вот изречение Матфея: «*Первосвященники* [ἀρχιερεὺς] *и ... синедрион искали лжесвидетельства против Иисуса, чтобы предать Его смерти, и не находили ... хотя много лжесвидетелей приходило ... Но наконец пришли два (лжесвидетеля) и сказали: Он говорил: могу разрушить храм Божий, и в три дня создать его. И, встав, первосвященник сказал Ему: (что же) Ты ничего не отвечаешь* на то, *что они против Тебя свидетельствуют?* Иисус *молчал*»[3]. Но и о том, что Он не отвечал, когда Его обвиняли, написано следую-

---

[1] Срвн. Мф. 26, 59–63; Мк. 14, 55–61.

[2] Срвн. Мф. 27, 12–14; Мк. 15, 3–5; Лк. 23, 9.

[3] Мф. 26, 59–63.

щее: «*Иисус же стал пред правителем, и* он *спросил Его,* говоря так: *Ты Царь Иудейский? Иисус сказал ему: ты говоришь. И, когда обвиняли Его первосвященники и старейшины, Он ничего не отвечал. Тогда говорит Ему Пилат: не слышишь, сколько свидетельствуют против Тебя? И не отвечал ему ни на одно слово, так что правитель весьма дивился*»[1].

II. И на самом деле, для всякого хоть сколько-нибудь способного размышлять было чему удивляться: Человек, Которого обвиняли и о Котором лжесвидетельствовали — Человек, Который имел возможность защититься, представить Себя совершенно невиновным, указать на Свою безупречную жизнь и на Свои поистине Божественные чудодейственные силы (τῶν δυνάμεων, ὡς ἀπὸ θεοῦ γεγένηνται) и тем самым дать судье возможность произнести о Нем милостивый приговор, — Он, однако, не делает этого, Он даже не замечает Своих обвинителей и великодушно не обращает на них никакого внимания. А что Иисус немедленно был бы освобожден судьей, если бы только Он высказался в Свою защиту, — ясно из тех слов Писания, где (Пилат) говорит: «*Кого хотите, чтобы я отпустил вам: Варавву, или Иисуса, называемого Христом?*»[2], а также из тех слов, которые Писание прибавляет далее: «Ведь он[3] *знал, что предали Его из зависти*». На Иисуса постоянно лжесвидетельствуют, и при существующей злобе среди людей не бывает момента, когда бы Его не обвиняли. И Он, однако, и доныне отвечает на все это молчанием, не возвышает голоса в ответ. Для Него защитой служит только жизнь Его родных учеников: она говорит за Него сильнее и громче, чем все эти ложные свидетельства, она изобличает и ниспровергает несправедливые показания и обвинения.

III. Поэтому-то я могу смело утверждать, что апология, составление которой ты от меня требуешь, только ослабляет ту апологию, которая заключается в деяниях (христиан), она только затемняет величие Иисуса, очевидное для всех, имеющих непритупленные чувства. Впрочем, дабы ты не подумал, что я отказываюсь от исполнения твоего поручения, я постараюсь на каж-

---

[1] Мф. 27, 11–14.

[2] Мф. 27, 17.

[3] То есть Пилат.

дое из положений Цельса представить, по мере возможности, подходящий, по моему мнению, ответ, хотя слова (Цельса), собственно, никого из верующих не могут привести в смущение. Да и невозможно, чтобы нашелся какой-нибудь (человек), который, после того как уже сподобился получить столь великую любовь *во Христе Иисусе*, мог бы поколебаться в Его призвании от слов Цельса и ему подобных людей. И Павел, перечисляя очень много вещей, обыкновенно отделяющих *от любви* Христовой[1] и «*любви* Бога [*Божией*] *во Христе Иисусе*»[2], — таких вещей, которые преодолела любовь, пребывавшая в нем, — в то же время в числе отделяющих (вещей) не помещает слова. Заметь: он прежде всего говорит: «*Кто отлучит нас от любви Божией: скорбь, или теснота, или гонение, или голод, или нагота, или опасность, или меч? как написано: за Тебя умерщвляют нас всякий день; считают нас за овец,* (обреченных) *на заклание. Но все сие преодолеваем* (ὑπερνικῶμεν) *силою Возлюбившаго нас*»[3]. Потом он представляет еще и другой разряд (вещей), которые производят отделение людей, нетвердых в богопочитании. Он говорит: «*...я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем*»[4].

IV. И хвалиться тем, что *скорбь* и все упомянутое вслед за ней не может произвести отлучения, собственно, приличествует скорее нам, но вовсе не Павлу, и не апостолам, и не тому, кто сделался подобным им: ведь далеко выше этого стоит тот, кто сказал: «*...все сие преодолеваем* (ὑπερνικῶμεν) *силою Возлюбившаго нас*»[5]. А это (преодоление) куда выше простой победы (τοῦ νικᾶν). И если уже апостолам надлежит хвалиться тем, что они не отлучаются «*от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем*», то они, во всяком случае, могли хвалится и тем, что «*ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала*» и ничто из (упомянутого) вслед за этим не может их отлучить «*от любви Божией во*

[1] Срвн. Рим. 8, 39.
[2] Рим. 8, 39.
[3] Рим. 8, 35–37.
[4] Рим. 8, 38–39.
[5] Рим. 8, 37.

Христе Иисусе, Господе нашем». Вот почему я и выражаю недовольство при виде такого человека, который, достигнув веры в Христа, однако, может колебаться в своей вере из-за Цельса, который не жил среди людей общей жизнью[1], да кроме того, давно уже и умер, — (может колебаться) ввиду какой-то (призрачной) убедительности словесной. Я не знаю, как должно и мыслить о том, кто, в противовес обвинениям Цельса, направленным против христиан, нуждается в словах, занесенных в книги, — (в словах), которые могли бы предотвратить для него колебания в вере и привести его к твердости в ней. И только потому, что среди множества людей, которые считаются верующими, могут оказаться некоторые и такие, которые от писания Цельса могут прийти в замешательство и смущение, а в апологии, направленной против этих самых писаний, обрести врачевство, которое, конечно, возможно только при том условии, если (ответные) речи до некоторой степени будут носить характер опровержения для положений Цельса и утверждать истину, я и решился склониться на твою просьбу и представить ответ на сочинение, которое ты прислал мне. При этом я не думаю, чтобы кто-нибудь, хоть немного изучивший философию, это именно (сочинение) мог счесть за «Истинное слово» (λόγον ἀληθῆ)[2], как его обозначил Цельс.

V. Павел хорошо знал, что в греческой философии есть такие учения, которыми нельзя пренебрегать и которые для обыкновенных людей имеют принудительную силу, хотя на самом деле предлагают ложь за истину. Он так выражается о таких учениях: «*Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу*»[3]. (Апостол) видел, что в изречениях мирской мудрости есть некоторое показное величие. Поэтому он и сказал, что слава философов «*по стихиям мира*». Но о сочинении Цельса ни один разумный человек не скажет даже и того, что оно по стихиям мира. Да и те учения философов, заключающие в себе нечто увлекательное, апостол все же назвал «*пустым обольщением*», мо-

---

[1] То есть не жил жизнью, свойственной христианам.

[2] Под этим именно названием было издано Цельсом то сочинение, против которого направлял свою отповедь Ориген.

[3] Кол. 2, 8.

жет быть, из желания отличить их от иного обольщения — не пустого, которое имел в виду Иеремия, когда с дерзновением обращался к Богу со следующими словами: «*Прельстил мя еси, Господи, и прельщен есмь, крепльший мене еси и превозмогл еси*»[1]. Сочинение же Цельса, мне кажется, совсем не заключает в себе *обольщения*, даже и того *пустого*, которое присуще некоторым из основателей философских школ (αἱρέσεις), потративших на это (дело) все же далеко не дюжиный ум. И как обычную, нарочно придуманную геометрическую задачу, снабженную уродливыми начертаниями, не всякий будет решать да и предлагать хотя бы для упражнения того, кто занимается подобными (решениями), так равным образом и приближающиеся к мнениям основателей философских школ измышления (Цельса), подобно тем (задачам), нужно считать пустым обольщением и преданием человеческим по стихиям мира.

VI. И только когда я в своей защитительной речи дошел уже до того пункта, где Цельс наглядно выводит иудея, спорящего с Иисусом, мне пришла мысль предпослать своему произведению это предисловие с той целью, чтобы читатель, которому пришлось бы обратиться к моей отповеди Цельсу, в самом начале ее уже мог увидеть, что эта (моя) книга написана вовсе не для верующих, но для тех, собственно, которые или совершенно не приобщились к вере во Христа, или же в вере еще слабы, как выражается о них апостол в следующем своем изречении: «Слабаго в вере приимите»[2]. Кроме того, это предисловие должно послужить с моей стороны ответом на вопрос, почему, собственно, опровержения Цельса вначале я веду так, а потом совершенно иначе. Именно вначале я желал наметить только главные положения (Цельса) и вкратце представить возражения на них и уже затем после этого развить свою речь в более осязательных чертах (σωματοποιῆσαι τὸν λόγον). Но впоследствии самые обстоятельства утвердили меня в той мысли, что будет достаточно, если я, для сохранения времени, ограничусь уже приведенным мной вначале общим ответом и только впоследствии в связи с этим ответом, по мере возможности, выступлю на борьбу с обвинения-

[1] Иер. 20, 7.
[2] См. Рим. 14, 1.

ми Цельса, направленными против нас. Я прошу поэтому снисхождения к первой части (моего труда), которая следует за предисловием. Если же не будет в состоянии удовлетворить тебя и следующая за ней часть моих опровержений, то тогда (позволь мне) испросить у тебя подобного же извинения и за нее и затем отослать тебя к более разумным и способным (мужам). Если ты чувствуешь желание добиться разрешения выставленных Цельсом возражений, то пусть эти (мудрые мужи) и словесно, и письменно попытаются опровергнуть обвинения Цельса, возводимые против нас. Но все же (повторяю) гораздо лучше поступит тот, кто, прочитав случайно книгу Цельса, вообще не будет чувствовать никакой нужды в опровержении этой книги — напротив, отнесется с полным презрением ко всему, что написано в ней, как это и сделает — совершенно основательно — всякий простой (человек), верующий во Христа силою Духа, обитающего в нем (διὰ τὸ ἐν αὐτῷ πνεῦμα).

КНИГА ПЕРВАЯ

I. Цельс, прежде всего, желая оклеветать христианство в том, что христиане тайно составляют между собой общества, запрещенные законами, выставляет то главное положение, что только общества, составляемые явно, законны, а составляемые тайно — противозаконны. В данном случае он хочет набросить тень подозрения на так называемую у христиан вечерю любви (ἀγάπην), будто бы учрежденную в ущерб общественной безопасности и имеющую значение таинств (δυναμένην ὑπερόρκια). Говоря о собраниях у христиан, он таким образом усиленно проводит мысль, что общественный закон против этих (собраний). Но на это нужно сказать следующее. Допустим, что кто-нибудь попал к скифам, имеющим нечестивые законы, и, не имея возможности выбраться оттуда, был вынужден остаться жить у них. Этот (человек), во имя закона истины, составляющего для скифов беззаконие, конечно, на разумном основании мог составить общества с теми людьми, которые придерживаются одинакового с ним образа мыслей, составляющих, однако, нарушение законного порядка с точки зрения скифов. Точно так же и перед лицом Истины-Судии законы языческие, охраняющие почитание идолов и нечестивое многобожие, суть такие же законы скифов или даже еще более нечестивые, чем эти последние. Итак, не противно разуму составлять общества, хотя бы и противозаконные, если только эти общества — во имя истины. Допустим также, что некоторые тайно составили общества, чтобы погубить тирана, посягающего на права города; они поступили, конечно, хорошо. Точно так же и христиане составляют общества ввиду того, что тиранствует так называемый у них диавол и лжец. Эти общества противозаконны с точки зрения диавола, но зато направлены против диавола и на спасение других, которых (христиане), конечно, вправе убедить оставить этот как бы скифский и тиранический закон.

II. Затем он говорит, что (христианское) учение (δόγμα) варварского[1] происхождения — очевидно, разумея в данном случае

[1] То есть не греческого. Под варварами (βάρβαροι) греки разумели, собственно, все племена, чуждые греко-римской национальности в самом широком смысле этого слова. Срвн. употребление этого слова в Священном Писании: Кол. 3, 11.

иудейство, с которым христианство тесно связано. Но он, собственно, снисходительно относится и не ставит в упрек нашему учению (τῷ λόγῳ) его варварского происхождения, он даже хвалит варваров за то, что они оказались способными создать учения (δόγματα), и только добавляет к этому, что, собственно, греки оказываются в состоянии обсудить, обосновать и приспособить к достижению добродетели (ἀσκῆσαι πρὸς ἀρετὴν) все изобретения варваров. Словом, это положение (Цельса) нам можно даже обратить в защиту тех истин, которые заключаются [в христианстве] и присущи христианству. Он говорит, что человек, получивший образование в греческих школах и науках, в случае, если обратится к (христианскому) учению (ἐπὶ τὸν λόγον), может не только признать эти истины (христианства), но даже сообщить им искусную обработку, восполнить в них кажущиеся — с точки зрения греческого разумения — недостатки и таким образом уготовать истинность христианства. К этому нужно еще добавить, что в пользу нашего учения (τοῦ λόγου) существует еще некоторое особенное доказательство (ἀπόδειξιν), только ему свойственное и имеющее высший божественный авторитет в сравнении с тем греческим доказательством, которое достигается при помощи диалектики (θειοτέρα παρὰ τὴν ἀπὸ διαλεκτικῆς ἑλληνικὴν). Это божественное доказательство апостол называет доказательством *«духа и силы»*[1] — *духа* потому, что пророчества способны привести к вере всякого обращающегося к ним, а особенно к тем, которые имеют отношение ко Христу; — *силы*, ввиду тех чудесных знамений, о существовании которых можно заключать на основании многих фактов и, между прочим, на основании того, что следы их сохраняются еще и теперь у живущих по указанию (христианского) учения (κατὰ τὸ βούλημα τοῦ λόγου).

III. После этого он говорит о том, что христиане тайно (κρύφα) совершают и учат всему, что им только заблагорассудится, и при этом делает замечание, что (христиане) поступают так не без основания: именно с тою целью, чтобы избежать угрожающего им уголовного наказания; он приравнивает это опасное положение к тем бедствиям, каким подвергся Сократ за свою филосо-

[1] 1 Кор. 2, 4.

фию[1]. Мог бы он здесь упомянуть также о Пифагоре[2] и прочих философах. На все это нужно ответить, что афиняне скоро же и раскаялись в осуждении Сократа и совершенно не питали в сердцах никакого озлобления в отношении к нему, равно как и в отношении к Пифагору. По крайней мере, последователи Пифагора очень долгое время имели школы в той части Италии, которая называется Великой Грецией[3]. Что же касается христиан, то их преследовали и римский сенат, и тогдашние императоры, и войска, и народ, и даже родственники верующих; враждебно относясь к (христианскому) учению (τῷ λόγῳ), они ставили ему препятствия, и это учение было бы окончательно побеждено кознями стольких (людей), если бы только, благодаря Божественной силе (θείᾳ δυνάμει), оно не получило перевеса и не превозмогло бы настолько, чтобы победить весь мир, строивший ему козни.

IV. Посмотрим и на то, как он думает оклеветать нравоучительную часть (нашей веры). Он говорит, что она заключает в себе черты, общие с учением прочих философов, и не представляет какого-либо особенного и нового учения. На это нужно ответить: если бы правильное понятие о нравственном законе (περὶ τοῦ ἠθικοῦ τόπου) не было присуще всеобщему сознанию, то тогда, собственно, и у тех, которые допускают праведный суд Божий, было бы отвергнуто наказание для грешников. Поэтому нет ничего удивительного, если один и тот же Бог свое учение, преподанное через пророков и Спасителя, отпечатлел в душах всех людей с тою целию, чтобы на суде Божием никто не мог оправдаться, так как всякий человек имеет произволение закона, написанное в сердце своем[4]. Эта именно мысль прикровенно раскрывается и в Слове (Писания), которое, однако, почитается у греков за миф. Там говорится, что Бог собственным *перстом*[5] за-

---

[1] Известный философ Сократ († около 399 до Р. Х.) был обвинен своими согражданами «за введение в религию новых божеств и развращение юношества» и по приговору суда должен был выпить кубок с ядом.

[2] Знаменитый греческий философ (род. около 580–570 гг. до Р. Х.), основатель религиозно-философского общества в Кротоне, имевшего своею целью нравственно-религиозное обновление общества. Закончил свою жизнь во время борьбы с демократической партией, относившейся враждебно к его обществу.

[3] Древнее название южной части Италии, населенной греческими колонистами.

[4] Срвн. Рим. 2, 15.

[5] См. Исх. 31, 18.

писал и вручил Моисею заповеди, которые преступили в своем нечестии люди, отлившие тельца[1], которые изгладил — как бы так говорило (Писание) — поток беззакония. И во второй раз написал Бог (те же заповеди) на каменных скрижалях, которые вытесал Моисей, и снова вручил их ему[2]: это как бы означает, что пророческое слово (τοῦ προφητικοῦ λόγου) после первого беззакония снова обращает душу через второе Писание Божие.

V. А взгляд христиан на идолослужение Цельс разделяет и сам и подтверждает его, когда говорит, что (христиане) не веруют в божеств, созданных руками человеческими, так как трудно представить, чтобы богами могли быть произведения дурных и безнравственных художников — произведения, изготовленные подчас неправедными людьми. Впрочем, он желает выставить этот взгляд (христиан) как мнение, имеющее всеобщее значение и не составляющее исключительное достояние только (христианского) учения (λόγου). В данном случае он ссылается на изречение Гераклита, который говорит: «Люди, которые подходят к бездушным предметам, как к богам, поступают подобно тому, кто говорит со стенами»[3]. И на это нужно ответить: как в других частях нравоучения, так и в данном случае людям присущи понятия (ἐγκατεσπάρησαν ἔννοιαι), которые, собственно, и привели к подобным мыслям Гераклита, и всякого другого грека, и даже варвара. Ведь и Цельс говорит, что даже персы думают (об идолослужении) точно так же, и в доказательство ссылается на Геродота, который действительно сообщает об этом же (факте)[4]. Я, со своей стороны, добавлю еще, что и Зенон Китийский[5] в своем произведении «О государстве» подтверждает то же самое, когда говорит: «Строить храмы нет никакой нужды: то, что делается ремесленниками и составляет произведение рук, нельзя почитать

---

[1] См. Исх. 32, 19.

[2] Исх. 34, 1.

[3] Срвн. Fragm. phil. gr. ed. Mullach, I, 323, § 61; у Климента Александрийского в «Λόγος προτρεπτικός».

[4] Срвн. у Геродота I, 131. — Геродот называется отцом истории и родился в Галикарнассе около 484 года до Р. Х. Его исторический труд в девяти книгах, посвященный описанию греко-персидских войн, обнимает период времени от 320 г. по 479 г. до Р. Х.

[5] Основатель стоической философии, жил около 340–260 гг. до Р. Х. Его довольно многочисленные произведения затеряны.

священным, достойным чести и святым»[1]. Итак, ясно, что в отношении данного пункта учения (τοῦ δόγματος) Писанием Божиим (γράμμασι) написано в *сердцах*[2] людей, как именно нужно поступать.

VI. Затем — я не знаю только по какому, собственно, побуждению — Цельс утверждает, что христиане при помощи имен (ὀνόμασι) и заклинаний (κατακηλήσεσι) будто бы имеют власть над некоторыми демонами. Я думаю, он имеет в виду тех, которые у нас заклинают и изгоняют злых духов. Но ясно, что в данном случае — клевета на наше учение. Ведь христиане приписывают эту силу не заклинаниям, а (призыванию) имени Иисуса и чтению Евангельских разсказов о Нем. Эти (священные) слова часто заставляют демонов выходить из людей, в особенности если обращающиеся к демонам со (священными) словами изрекают их с чистым сердцем и искренней верой. Имя Иисуса имеет такую силу над демонами, что производит указанное действие даже тогда, когда оно призывается людьми порочными. Этому научает нас и Иисус, когда говорит: «*Многие скажут Мне в тот день: ... не Твоим ли именем бесов изгоняли и ... чудеса творили?*»[3] Проглядел ли Цельс это (изречение Иисуса) намеренно и со злым умыслом или же, может быть, он и совсем не знал его, я, конечно, не ведаю. Но дальше он обвиняет и самого Спасителя в том, что совершить Свои чудесные деяния Он будто бы был в состоянии только при помощи чародейства и Он будто бы заранее предвидел, что и другие, изучившие те же чародейства, будут совершать такие же чудеса и при этом будут хвалиться, что они совершают их силой Божественной; поэтому-то Иисус якобы и изгоняет таких (людей) из Своего общества. При этом (Цельс) обвиняет Его и за то, что Он, хотя и изгоняет бесов справедливо, но Сам оказывается нечестивцем, так как повинен в тех же самых (чародействах). «Если же, — заключает Цельс, — совершая эти чародейства, Он не повинен в нечестии, то тогда не повинны в нем и те, кто поступает подобно Ему». Правда, мы не можем показать, какой именно силой совершал Иисус чудеса, но, одна-

[1] Срвн. The Fragmenta of Zeno and Cleanthes by Person. Cambridge, 1891, p. 200, Nr. 164; у Климента Александрийского в Stromat. V, II, 76; у Феодорита в Sermo III.

[2] Рим. 2, 15.

[3] Мф. 7, 22.

ко, ясно, что христиане отнюдь не прибегают к изучению чародейств, но изрекают только имя Иисуса и прочие словеса, в которые они уверовали согласно Божественному Писанию.

VII. Он, далее, часто называет наше учение (τὸ δόγμα) тайным. Но и в данном случае его возражение совершенно опровергается: почти весь мир знает проповедь христиан и гораздо лучше, чем эти излюбленные мнения философов. Кому не известно, что Иисус родился от Девы (ἡ ἐκ παρθένου γένησις), что Он был распят, воскрес и многие уверовали в это Воскресение, что возвещается Суд, на котором грешники получат достойное наказание, а праведники — заслуженную награду? Да и таинство Воскресения (τὸ περὶ τῆς ἀναστάσεως μυστήριον) не служит ли даже для неверных предметом праздной болтовни и насмешек, хотя они его и не понимают? Ввиду всех этих фактов совершенно неуместно говорить, что наше учение (τὸ δόγμα) составляет тайну. Да, если наряду с общедоступным учением (μετὰ τὰ ἐξωτερικά) и есть в нем нечто такое, что не сообщается многим, то это составляет особенность не только учения (τοῦ λόγου) христиан, но и учения философов; у этих последних точно так же были некоторые учения всем доступные (ἐξωτερικοὶ λόγοι) и учения сокровенные (ἐσωτερικοί)[1]. Одни ученики Пифагора, например, довольствовались (ссылкой только на то), что «он сам так сказал»[2], другие же, напротив, тайно учились[3] тому, что было небезопасно вверять слуху людей непосвященных и еще неочищенных. И всем этим таинствам (μυστήρια), распространенным повсюду: и в греческих, и в негреческих странах, не ставилось в вину то, что они содержались тайно (κρύφια). Цельс, следовательно, клевещет напрасно на наше учение: он, очевидно, не понимает таинственности христианства.

VIII. Но, по-видимому, Цельс как бы с особенным сочувствием относится к тем, кто в исповедании христианства сохраняет твердость до смерти. Он так выражается: «Я вовсе не держусь того мнения, что человеку, содержащему хорошее учение (δόγματος),

[1] Срвн. у Климента Александрийского Strom. V, где различаются по отношению к учению Аристотеля: τὰ ἐσωτερικὰ и τὰ κοινὰ καὶ ἐξωτερικά.

[2] Срвн. Климент Александрийский Strom. II; Феодорит Sermo I, De fide.

[3] Климент Александрийский, Strom. V.

в случае, если ему предстоит ради него подвергнуться опасности от людей, надлежит отпасть от этого учения, или притворно отказаться от него, или даже сделаться его отрицателем». Цельс относится даже с порицанием к тем, кто мысленно разделяет христианские убеждения и в то же время делает вид, что не разделяет или даже совершенно отвергает их. Именно он говорит, что человеку, содержащему учение, не следует притворно отметаться от него или делаться его отрицателем. В обличение Цельса нужно сказать, что он, говоря так, впадает в противоречие с самим же собою. Из других его произведений[1] видно, что он, собственно, эпикуреец. И только потому, что возражения, которые он делает против нашего учения, не могут быть убедительными, если он будет выставлять напоказ свой эпикуреизм, он и поступает так, что допускает существование в человеке (начала) родственного Богу — начала более высшего сравнительно с началом земным. Он говорит: «Те, у которых это (начало), то есть душа, находится в хорошем состоянии, направляют все свои стремления и пожелания к сродному с ними — разумеет в данном случае Бога — и горят сильным желанием всегда слушать и вспоминать что-нибудь о Нем». Обрати же внимание, как кривит он душой. Раньше он сказал, что кто придерживается хорошего учения, тот, даже если ему предстоит из-за него подвергнуться опасности от людей, не должен отклоняться от учения, или притворно отметаться от него, или же делаться его отрицателем. Но он сам же и поступает наперекор всем этим (положениям). Он чувствует, что ему со своими воззрениями на христианство не снискать доверия у тех, кто допускает нечто вроде Провидения (πρόνοιαν) и Божественного мироправления, коль скоро он открыто заявит себя эпикурейцем. Но история поведала нам уже про двоих Цельсов-эпикурейцев: одного, жившего раньше при Нероне, и этого Цельса, жившего при Адриане[2] и дальше.

IX. Потом Цельс подает нам совет, чтобы мы, принимая (христианское) учение (λόγῳ), усваивали его положения (δόγματα)

---

[1] Из VIII, 76 сочинения Оригена «Κατὰ Κέλσου» видно, что Цельс написал против христиан еще другое (ἄλλο σύνταγμα) сочинение. Но имеет ли в виду Ориген это или какое-либо другое сочинение Цельса — неизвестно.

[2] Нерон царствовал от 54 по 68 гг.; Адриан — от 117 по 148 гг. по Р. Х.

под руководством разума; в противном случае, склоняясь на что-нибудь без подобной предосторожности, будто бы можно впасть в заблуждение. И таких людей, без предварительного исследования принимающих за истину все, что им говорят, он приравнивает к тем, которые верят фиглярам[1] и фокусникам[2], этим служителям Митры[3] и Вакха[4] и других божеств подобного же рода, верят привидениям Гекаты[5] и иного демона или демонов. Подобно тому, как у тех дурные люди часто пользуются невежеством людей легковерных и увлекают их, куда пожелают, подобно этому, — говорит он, — происходит и у христиан. «Некоторые из них, — утверждает он, — не желают ни высказывать, ни выслушивать никакого основания для того, во что они веруют, и руководятся только положением: «Не изследуй, а верь — вера твоя спасет тебя». Он влагает также в уста христиан слова: «Нехороша мудрость мира сего и похвальна глупость». На это нужно сказать: если бы все люди оставили житейские попечения и весь свой досуг обратили на занятие философией, то ничего не могло бы быть лучше этого пути (к христианству). Тогда оказалось бы, что и в христианстве не в меньшей степени, если только не в большей, возможны: и исследование вероучения, и изложение темных мест у пророков и евангельских приточных сказаний и прочих

---

[1] Μητραγύρταις = μηναγύρταις по другой рукописи. Так назывались жрецы Цибелы (Кибелы) — богини, которая в греческой мифологии почиталась матерью олимпийских богов: Зевса, Гадеса, Посейдона, Гестии, Деметры, Геры. Культ Кибелы отличался оргиастическими церемониями: плясками, разнузданным весельем, даже изуверством (оскоплением), принесением кровавых жертв в виде быков (taurobolia), баранов [criobolia], всевозможным фиглярством, проделываемым особыми жрецами богини — митрагиртами. О них разсказывает Лукиан в басне: «De homine in asinum mutato», а также бл. Августин в сочинении: De civ. Dei, I. VII.

[2] Τερατοσκόποι — собственно, наблюдатели за чудодейственными необыкновенными явлениями природы.

[3] Μίθραις, Μίθρας — персидский бог, обозначавший, прежде всего, ясный день и светлый эфир, а потом — солнце. Служение этому богу было распространено и на западе Римской империи, особенно во время Траяна и Домициана.

[4] Σαβαδίοις = Σαβιζίοις по другой рукописи. Σαβάζιος — фригийское божество, похожее на Вакха. Служение этому божеству, как и Вакху, сопровождалось различными оргиями.

[5] Геката [Ἑκάτη] — дочь Персея и Астерии; в позднейшее время — подземное божество, которое управляет тенями и властвует над злыми и вредными демонами, вызывает души умерших из преисподней и устрашает людей призраками и привидениями.

бесчисленных мест, изложенных в форме образов или законоположений. Да если даже и невозможно подобное (научное изучение христианства) по причине ли житейских затруднений, или же вследствие недостатка потребных сил у людей — так как только очень немногие в состоянии посвящать себя знанию (ἐπι τὸν λόγον), — то и тогда для большинства может ли быть указан какой-либо иной лучший вспомогательный путь (к нравственному улучшению), кроме того пути, который представлен всякому человеку Иисусом? Обратимся ко всему множеству верующих, освободившихся от бездны порока, в котором они ранее утопали, и спросим их, что считают они для себя лучшим состоянием: то ли, при котором они веруют в простоте сердечной (ἀλόγως) и в то же время достигают нравственной устойчивости, благодаря именно своей уверенности, что прегрешения наказываются, а честные деяния награждаются; или же то, при котором они будут относиться с презрением к простой вере (ψιλῆς πί στεως) и будут убеждены, что нравственного усовершенствования они до тех пор не достигнут, пока не обратятся к непосредственному исследованию учений (λόγων)? Очевидно, за исключением разве немногих людей, большинство не достигнет и того, что оно получило от простой веры, и без этой последней будет коснеть в самой дурной жизни. И если представилась бы необходимость отыскать какие-либо факты в доказательство той мысли, что (христианское) гуманное учение явилось в жизнь не без участия Бога, то как раз вышеуказанным фактом[1] и можно было бы воспользоваться в данном случае. И о плотском враче, приведшем многих больных (людей) в здоровое состояние, благочестивый человек не преминет подумать, что этот врач пришел в города к людям не без участия Бога: ведь ничего спасительного среди людей не устрояется без Божественного содействия. Если же таким образом человек, уврачевавший тела многих людей или только приведший их в лучшее состояние, производит свое лечение не без Божественного участия, то насколько более (поступал не без Божественного участия) Тот, Кто уврачевал души многих людей, обратил и привел их в лучшее состояние, соединил их во

[1] То есть фактом способности простой христианской веры производить нравственный переворот в жизни людей.

всех отношениях с Богом и научил все поступки направлять по Его благоволению и отклонять (от себя) все, что противно Богу, — все, даже ничтожные слова, действия и помышления?

X. И хотя издеваются над нашей (простосердечной) верой, я все же говорю в ее защиту и, убедившись в ее полезности для большинства людей, твердо настаиваю на учении о необходимости веровать в простоте сердечной (ἀλόγως) для тех, которые не имеют возможности оставить всех (забот) и заняться исследованием учения (λόγου). Да и те, которые держатся противоположного мнения, в действительности поступают точно так же. Если кто, например, увлекается философией и случайно останавливается на определенной философской школе (αἵρεσιν), то разве этот человек при выборе такого-то учителя руководится чем-нибудь иным, а не простой только верой в то, что именно эта школа есть самая лучшая? Он не выжидает, пока придется ему услышать учения всех философов и, ввиду различия в их направлении, (узнать) возражения против одних и доказательства в пользу других школ, чтобы затем произвести свой выбор и решиться на то, сделаться ли ему стоиком, платоником[1], перипатетиком[2], эпикурейцем[3], словом, последователем какой угодно философской школы. Напротив, уступая какому-то безотчетному стремлению, даже при всем нежелании сознаться в этом, он обращается, например, к занятиям в духе стоического учения и оставляет без внимания все прочие (школы): отвергает, например, платоническую за то, что она якобы уступает другим в возвышенности своих взглядов, перипатетическую — за то, что она якобы потворствует людским слабостям (ἀνθρωπικώτατον) и снисходительнее прочих школ относится к обычному людскому представлению о благах жизни. А некоторые, взирая на участь злых и рачительных людей на земле, с первого же взгляда коле-

[1] Школа философа Платона (р. 427 г., ум. 347 г. до Р.Х.), иначе называемая академической.

[2] Так называлась школа Аристотеля (р. 384 г., ум. 322 г. до Р.Х.) ввиду того, что этот философ, излагая свое учение, обыкновенно прохаживался (περιπατῶν) по саду гимназии (λύκειον), находившейся в Афинах при храме Зевса Лицейского [Аполлона Ликейского].

[3] Эпикурейская школа была основана Эпикуром (р. 341 г., ум. 270 г. до Р.Х.), который основой вещей признавал атомы, приводимые в движение случаем, а в нравственном учении возводил в принцип служение удовольствию (ἡδονή).

блются в вере в Промысл (εἰς τὸν περὶ προνοίας λόγον) и уж очень поспешно приходят к тому заключению, что нет, собственно, никакого Промысла, и склоняются к учению Эпикура и Цельса.

XI. Итак, если уж разум указывает на необходимость доверять любому основателю философских школ как у греков, так и у варваров, то разве не должно еще с большей верой относится к Богу, сущему надо всеми, Который учит, что только Его одного нужно чтить (σέβειν), а на все остальные (вещи) не следует обращать внимания, так как они или суть ничто, или даже — и при своем реальном бытии — все равно заслуживают только почтения (τιμῆς), но отнюдь не Божеского поклонения и почитания (οὐ μὴν προσκυνήσεως καὶ σεβασμοῦ)? И кто по отношению к этим вещам не довольствуется простой верой, но желает обратиться к разсудочному их разсмотрению, тот пусть подыскивает доказательства и основания, какие ему вздумается и какие он может обрести путем тщательного изследования. Но и тогда[1] разве уже не будет разумно веровать в Бога более, чем в эти человеческие (измышления философов), коль скоро и они-то все имеют свое основание в вере? Пускается ли кто в плавание, вступает ли в брак, делается ли отцом ребенка, бросает ли семя в землю, разве он в данном случае не питает веры на получение чего-то лучшего, хотя в то же время может случиться совсем обратное, что и бывает нередко. Однако в уверенности, что получится хороший результат, согласный с желаниями, все люди смело берутся за дела и сомнительные, и неизвестные, несмотря на то, что они могут окончиться так или иначе. И если в жизни во всяком предприятии, исход которого сомнителен, людей возбуждает и поддерживает надежда на удачу и вера в лучшее будущее, то почему тогда еще с большим правом сравнительно с теми, которые путешествуют по морю, засевают землю, женятся и бывают озабочены прочими человеческими занятиями, не может быть предоставлена та же самая вера тому, кто верует в Бога, устроителя всех этих вещей, верует в Бога, Который с безконечным великодушием и Божественной снисходительностью дерзнул открыть это учение всем, живущим по лицу земли, после величайших пре-

[1] То есть при условии возможности разсудочного обоснования и освещения вопросов человеческого знания.

следований и смерти — этого безчестия, по мнению некоторых, перенесенного Им за людей, — верует в Бога, Который своим служителям и ученикам еще в начале (ἐν τῇ ἀρχῇ) дал поручение и наставления, чтобы они, не боясь великих преследований и постоянно грозящей им смерти, смело шествовали по лицу всей земли ради спасения людей?

XII. Потом Цельс говорит буквально так: «Если (христиане) пожелают отвечать на мои вопросы, которые я задаю не с целью испытывать — ведь я, собственно, все знаю[1], — но потому только, что одинаково интересуюсь всем, то это, конечно, хорошо. Если же (отвечать) они не пожелают и будут говорить по своему обычаю: «не изследуй» и так далее, то тогда, замечает он, (христианам) уже необходимо научить меня, что же это такое они говорят, из какого источника проистекают их слова и так далее». На это должен я ответить. Положение «знаю все» есть, собственно, в высшей степени смелое и хвастливое утверждение с его стороны. Если бы он даже в совершенстве прочитал книги пророков, которые содержат множество прикровенных изречений и слов, неясных для большинства людей, если бы он, наряду с евангельскими притчами и остальной частью Писания, посвященной закону и иудейской истории, занялся также проповедью апостолов и, прочитавши все это внимательно, пожелал проникнуть в смысл изречений, то и тогда он не имел бы смелости сказать: «все знаю». Даже мы, несмотря на то, что посвятили этим занятиям всю свою жизнь, и то не можем сказать: «я знаю все». Истина — наш друг. И все же никто из нас не скажет: я знаю все положения эпикурейского учения; никто не осмелится утверждать, что он знает все учение Платона, особенно ввиду того обстоятельства, что (об учении Платона) существует очень много разногласий даже у тех, кто занимается его объяснением. И кто дерзнет сказать: я знаю все учение перипатетиков? Может быть, Цельс свое положение «я знаю все» услышал от каких-нибудь простецов, которые настолько простосердечны, что даже и не замечают своего собственного невежества; пользуясь услугами таких учителей, он, может быть, и возмечтал, что знает все. Мне

[1] Цельс, очевидно, намекает на свое близкое знакомство с вероучением христиан и на свое желание узнать от них разумное основание самых догматов христианства.

кажется, что с ним произошло то же, что может случиться с человеком, отправившимся путешествовать по Египту. Там мудрецы египетские изучают писания отеческие и много философствуют о том, что у них почитается священным; простецы же выслушивают какие-нибудь басни, смысла которых они не понимают, хотя сильно гордятся этим (знанием). И если (тому путешественнику) случается научиться от простецов тем басням, он уже думает, что познал всю египетскую мудрость, хотя на самом деле он и не сообщался ни с кем из жрецов и ни у кого из них не учился египетским тайнам (τὰ Αἰγυπτίων ἀπόρρητα). Что я сказал о египетских мудрецах и простецах, это же можно наблюдать и у персов. У них точно так же есть мистерии (τελεταί), но самый смысл (λογικῶς) последних постигают у них только ученые, простой же народ, довольствующийся поверхностным знанием, понимает в них только внешнюю форму (συμβολικῶς). То же самое нужно сказать о сирийцах и индийцах, словом, о всех народах, у которых есть мифы и литература.

XIII. Цельс утверждает, что многие христиане высказывают такое положение: «Греховна (κακόν) мудрость житейская и похвально (ἀγαθόν) безумие». На это нужно ответить: наш противник извращает смысл изречения Павла и не приводит собственных его слов, которые читаются так: «*Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом*»[1]. Итак, апостол говорит не просто «мудрость есть безумие пред Богом», но «*мудрость мира сего*». И далее, говоря «если кто думает быть мудрым среди вас», не выражается просто «тот будь безумным», но прибавляет еще «в веке сем будь безумным, чтобы быть мудрым». Следовательно, мудростью века сего мы называем всякую такую философию, которая содержит ложные учения и потому почитается, согласно с Писанием, суетной. И безумие мы называем похвальным не безусловно, но только в том случае, когда кто-нибудь бывает глупым веку сему. Точно в таком же смысле мы могли бы сказать, что и платоник, верующий в безсмертие души и в сказания об ее переселении из одного тела в другое, допускает

[1] 1 Кор. 3, 18–19.

глупость, как это выходит с точки зрения стоиков, перипатетиков и эпикурейцев: стоиков — потому, что они осмеивают подобное положение; перипатетиков — потому, что они вышучивают все эти разглагольствования (τερετίσματα) Платона; эпикурейцев — потому, что они обвиняют в суеверии тех, которые вводят (веру в) Промысл и признают Бога-Мироправителя. Да, собственно, и христианское учение (τῷ λόγῳ) отдает предпочтение тому, кто принимает истины веры (τοῖς δόγμασιν) после разумного и мудрого изследования (μετὰ λόγου καὶ σοφίας), а не тому, кто усваивает их только простою верою (μετὰ ψιλῆς τῆς πίστεως). И Божественное Откровение (λόγος) восхотело допустить этот последний способ только в тех видах, чтобы не оставить людей совершенно без всякой помощи. Так именно учит Павел, истинный ученик Иисусов, когда говорит: «*Ибо когда мир своею мудростью не познал Бога в Премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих*»[1]. В этих словах (апостол) ясно проводит ту мысль, что Бога нужно познавать в Премудрости Божией. Но так как такое познание стало невозможным (для людей), то Богу и угодно было затем (δεύτερον) спасти верующих, но не просто (верующих) в юродстве (διὰ μωρί-ας), но в юродстве, как оно дано в проповеди[2]. Проповедь об Иисусе Христе распятом и есть, собственно, *юродство* проповеди. Так его понимает и Павел, когда выражается: «*А мы проповедуем (Иисуса) Христа распятаго, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию Премудрость*»[3].

XIV. Так как Цельс полагает, что у большинства народов существует сродство одного и того же разума (λόγου), то он перечисляет все те народности, которые, по его взгляду, дали начало

[1] 1 Кор. 1, 21.

[2] διὰ μωρίας ὅσον ἐπὶ τῷ κηρύγματι. Ориген, приравнивая христианскую веру к юродству, очевидно, имел в виду оттенить взгляд иудеев и язычников на христианскую проповедь о Распятом Христе. Этот сокровенный пункт христианской догматики действительно был *соблазном* для иудеев, которые ожидали пришествия славного Мессии-Царя, устроителя могущественного иудейского царства, а для язычников представлялся *безумием* по своей непостижимости с точки зрения обыденных представлений мирской языческой мудрости.

[3] 1 Кор. 1, 23–24.

какому-либо религиозному учению (δόγματος). Я не знаю, почему он несправедливо относится к одним только иудеям и не включает их народность в число прочих (народностей), с которыми они могли бы разделять труды, иметь одинаковые мысли и представить во многих отношениях сходные религиозные учения (δογματίσαν). У нас является естественное желание задать ему такой вопрос: почему, спрашивается, он так доверился историческим сказаниям варваров и греков по вопросу о древности тех (народов), которых он называет, и баснословными считает исторические сказания одного только этого[1] народа? Коль скоро все писатели разсказали обо всем, что касается тех народов[2], совершенно правильно, то почему же тогда не доверять одним только пророкам иудейским? Если допустить, что Моисей и пророки в описании деяний иудеев были более расположены к своему народу, то почему же нельзя сказать, что точно так же поступали и писатели тех народов? Или, может быть, только египтяне в своих разсказах об иудеях должны заслуживать доверия, хотя в своих исторических повествованиях они говорят об иудеях одно только дурное, а иудеи, напротив, должны считаться уже лжецами, если подобным же образом выражаются относительно египтян и разсказывают, что последние незаслуженно сделали им много зла и за это должны были претерпеть от Бога наказания? И это нужно сказать не по отношению к одним только египтянам. В древних хрониках ассирийцев мы также найдем разсказы о сношениях и войнах этой нации с иудеями. Да и иудейские историки — не называю их пророками, чтобы не показаться предубежденным, — и те в своих книгах точно так же изображали ассирийцев своими врагами. Смотрите же и опять, насколько самолюбив этот (Цельс), который с доверием относится к одним народам как к мудрецам, а к другим питает презрение как к людям, совершенно лишенным (здравого) смысла. Вот выслушай, как выражается Цельс. «Есть, — говорит он, — древнее учение (λόγος), существующее с незапамятных времен (ἄνωθεν), которое всегда хранилось мудрейшими народами, городами и разумными людьми». И он при этом не соблаговолил даже упомянуть

[1] То есть иудейского.

[2] То есть варваров и греков.

об иудеях как о мудром народе, хотя бы даже наряду с египтянами, ассирийцами, индийцами, персами, одризами[1], самофракийцами[2] и элевсинцами[3].

XV. И насколько справедливее Цельса был пифагореец Нумений[4], о великой учености которого свидетельствуют его многочисленные произведения. Он исследовал многочисленные учения (δόγματα) и выбрал из них весьма много такого, что казалось ему истиной. В своей первой книге о высшем благе он повествует о народах, которые имели представление о Боге как существе безтелесном, и помещает в числе их также и иудеев. Он не пренебрег воспользоваться в своем сочинении даже изречениями пророков и изложил их в форме образов. Говорят, что и Гермипп [῞Ερμιππος][5] в своей первой книге «О законодателях» разсказывал о Пифагоре, что он будто бы принес к грекам свою философию от иудеев. Известна также книга историка Гекатея[6] об иудеях, в которой он так сильно расхвалил мудрость этого народа, что даже Геренний Филон[7] в своем произведении об иудеях вначале выражает сомнение, действительно ли принадлежит это произведение указанному историку; но потом поясняет, что если оно действительно принадлежит ему, то, очевидно, историк был пленен убедительной силой иудейского учения и предался этому учению.

[1] Odrysae, Ὀδρύσαι — самый могущественный народ Фракии [одрисы].

[2] Жители острова Самофракии (Σαμοθρᾴκη), что в Эгейском море, против устья реки Гебр [῞Εβρος].

[3] Жители города Элевсина в Аттике, у Элевсинского залива.

[4] Нумений — философ неоплатонической школы из Апамеи в Сирии, во второй половине II века после Р.Х. О нем говорит Евсевий в Praepar. Evangel. IX, 7.

[5] Последователь Каллимаха Александрийского, около 220 г. до Р.Х.; составил сочинение — Βίοι, в котором описывалась жизнь семи мудрецов Греции и, между прочим, Пифагора. Сохранились незначительные отрывки.

[6] Философ и историк, родом из Абдер, был спутником Александра Македонского во время его путешествий, а потом жил при дворе Птоломея Лага. В Египте написал книгу об иудеях, из которой Евсевий (Praep. Evang. IX, 4, 9) и Иосиф (C. Apionem I) сохранили несколько отрывков.

[7] Известный еврейский писатель и философ Александрии, род. около 20 г. до Р. Х. В области метафизики был последователем Платона, а в нравственном учении ближе всего подходил к стоикам. Характерной чертой его системы был синкретизм языческой философии с иудейским богословием.

XVI. Удивляет меня и то, каким образом Цельс одрисов, самофракийцев, элевсинцев и гиперборееев[1] мог причислить к разряду самых древних и мудрых племен, а иудеев не удостоил отнести к числу даже мудрых и древних народов, тогда как у египтян, финикийцев и греков имеется много сочинений, в которых (иудеям) приписывается глубокая древность. Я, со своей стороны, считаю излишним приводить все эти свидетельства. Кто же интересуется ими, может обратиться к произведениям Флавия Иосифа[2] «О древности иудеев» в двух книгах, где автор приводит великое множество писателей, которые свидетельствуют о глубокой древности иудеев. И у Татиана[3], более позднего писателя, точно так же имеется произведение под заглавием «Против греков», в котором он в высшей степени научно выставляет на вид историков, свидетельствующих о древности иудеев и Моисея. Итак, ясно, что Цельс в своей речи (об иудеях) руководился вовсе не истиной, а неприязненными чувствами. Он, очевидно, имел намерение обезчестить происхождение христианства, которое имеет тесную связь с иудейством. В самом деле, он называет даже галактофагов[4] Гомера, галльских друидов[5] и гетов[6] очень

[1] Сказочный народ, по представлению древних, живущий на севере за пределами Борея. Жизнь этого народа, по преданию, представляет сплошное блаженство: он не знает ни вражды, ни войн, плоды в его стране быстро созревают, солнце один раз в год восходит и заходит.

[2] Знаменитый еврейский ученый-историк, сын Матфея, первосвященнической фамилии, род. в 37 году по Р.Х. Главным образом, известен своими историческими сочинениями, в которых изображается как древняя, так и новейшая история иудейского народа и его борьба с римским владычеством. Одно из них под заглавием: «Περὶ ἀρχαιότητος Ἰουδαίων κατὰ Ἀπίωνος» (полемического характера) и имеет в виду Ориген.

[3] Христианский апологет второй половины II столетия, родом из Ассирии, обратился в христианство, пораженный безнравственностью язычества, жил некоторое время в Риме, был учеником св. Иустина Мученика. Впоследствии снова переселился в Сирию, где и увлекся гностицизмом. Важнейшее его сочинение, которое имеет в виду и Ориген, под заглавием: «Против греков», сохранилось в полном виде. Умер около 170 г.

[4] Народ азиатской Скифии, питавшийся по преимуществу молоком своих лошадей, откуда и само название — γαλακτοφάγοι (молокоеды).

[5] Так называлась в Галлии особая корпорация людей, которые выполняли жреческие обязанности и имели во главе особенного верховного жреца, избираемого на всю жизнь.

[6] Фракийское племя (собственно, тождественное с дакийцами), обитавшее по обеим сторонам Дуная.

мудрыми и древними народами, хотя эти народы проповедуют много такого, что имеет близкое сродство с иудейским вероучением, да и произведения их, не знаю, сохранились ли даже. И при всем том одним только евреям он с каким-то особенным упрямством отказывает в древности (происхождения) и мудрости. И потом опять: когда он сочиняет список мужей древних и мудрых, которые принесли пользу современникам и потомкам своими сочинениями, он, однако, в список мудрецов не включил Моисея. Между тем, от Лина[1], которого Цельс поставил на первом месте в числе поименованных им (мудрецов), не сохранилось ни законов, ни речей, имеющих целью исправление народов и принесение им нравственной пользы; законы же Моисея, напротив, имеются у всякого народа, живущего по лицу всей земли. Посмотри, разве не со злым умыслом он исключил Моисея из списка мудрецов, коль скоро про Лина, Музея[2], Орфея[3], Ферекида[4], Зороастра-перса[5] и Пифагора говорит, что они разсуждали о тех или иных вопросах и изложили в книгах положения своего учения (δόγματα), что эти положения сохранились даже доселе. Он умышленно забыл только басню о так называемых богах, которые одержимы человеческими страстями, и особенно басню, приукрашенную Орфеем.

XVII. Дальше он с порицанием относится к историческим сказаниям Моисея и упрекает тех, которые истолковывают их с помощью тропологии и аллегории. Но этому отважному человеку, написавшему свою книгу «Истинное слово», можно было бы

---

[1] По самым древним сказаниям греческой мифологии, Лин — красивый юноша, брошенный матерью на произвол судьбы и растерзанный собаками. По позднейшим сказаниям, представляется певцом, мудрецом и ученым мужем. В александрийскую эпоху считается даже автором апокрифических книг.

[2] Мифический певец, предсказатель и жрец Аттики. Его считали то учеником Орфея, то его сыном, то сыном Лина.

[3] Мифический герой-певец фракийцев. Как и Лина, его сначала считали простым юношей красивой наружности, замечательным певцом, потом жрецом, основателем мистической секты орфиков.

[4] Философ, сын Бабия, с острова Сироса, современник семи мудрецов, учитель Пифагора. Писал по естествоведению и религиозной философии.

[5] Древний персидский мудрец, реформатор древнеарийской религии и основатель дуалистического культа Ормузда и Аримана. По позднейшим историческим известиям — основатель астрономии и высшей магии. По преданию, автор многих астрологических сочинений.

задать такой вопрос. Друг! что же это ты так расхвастался относительно богов, запутавшихся в такие грязные истории, о которых расписывают твои мудрые поэты и философы, — относительно этих богов, вступающих в преступные связи, ведущих войны против своих отцов и отрезывающих у них срамные члены? Почему ты с таким высокомерием расписал, что они осмелились на подобные вещи, совершили и перенесли их? И, наоборот, всякий раз, когда Моисей не разсказывает ничего подобного о Боге, и даже о святых ангелах, и о людях (повествует) куда как лучше — ведь у него никто не осмелился поступить так, как поступил Кронос по отношению к Урану или Зевс по отношению к (своему) отцу, никто не дошел до того, чтобы обезчестить свою дочь, как это сделал «отец мужей и богов»[1], — вы почему-то полагаете, что Моисей обманывает и вводит в заблуждение всех тех, для кого он установил свои законоположения. Мне кажется, что Цельс в данном случае поступает точь-в-точь, как Трасимах у Платона. Не желая, чтобы Сократ на поставленный ему вопрос о существе справедливости ответил по собственному благоусмотрению, (Трасимах) обратился к нему с такою речью: «Смотри же, не вздумай сказать, что полезное есть справедливое или необходимое или что-нибудь в том же роде»[2]. Точно так же и Цельс: он опроверг, как это ему представляется, исторические повествования Моисея и похулил тех, которые объясняют их аллегорически, но в то же время высказывает и некоторую похвалу по адресу этих (аллегористов), признавши их людьми, заслуживающими доверие. Он как будто бы желает таким путем воспрепятствовать защищаться перед его обвинениями тем, которые могут это сделать по требованию обстоятельств.

XVIII. Но мы ответим и пригласим его сделать сравнение книг с книгами. Мы зададим ему такой вопрос. А ну-ка, друг, выложи

---

[1] По сказаниям греческой мифологии, Кронос (лат. Сатурн), сын Урана и Геи, оскопил своего отца и присвоил себе господство над миром. Он вступил в связь с сестрой своей Реей, и от этой связи родились у него: Гестия, Деметра, Гера, Гадес, Посейдон и Зевс; но всех этих детей он сам же поглотил после их рождения, за исключением Зевса, которого спасла мать — Рея. Этот Зевс в союзе с братьями, изрыгнутыми снова из уст отца, под влиянием искусства Геи низвергнул господство Кроноса и сделался верховным богом Олимпа. Срвн. у Гомера «Илиада», I, 544.

[2] Срвн. Платон, «О республике» [«Государство»], кн. I.

творения Лина, Музея и Орфея, а также писания Ферекида и сравни их с законами Моисея, сопоставь повествования тех с повествованиями этого, нравоучительные речи первых с законами и постановлениями последнего: посмотри тогда, которые из них могут оказать больше нравственного воздействия и таким образом привлечь внимание слушателей, да и что это будут за слушатели, если даже они и найдутся; обрати внимание и на то, что все эти твои писатели слишком мало приняли в соображение интересы непосредственных слушателей и написали свою собственную (ἰδίαν), как ты выражаешься, философию, пригодную разве только для тех, кто в состоянии понимать ее глубокий смысл (τροπολογῆσαι) и толковать ее образы. Моисей же, напротив, поступил как искусный оратор, не оставляя в пренебрежении внешнюю форму изложения, он в то же время всюду предусмотрительно предложил двоякий смысл речений и этим достиг того, что, с одной стороны, и для большинства иудеев, находящихся под водительством закона, не дал даже повода нарушить нравственный закон, с другой стороны, и образованное меньшинство, способное улавливать своим умом самое желание законодателя, он не лишил писания, преисполненного сокровенными истинами (θεωρίας). Да насколько мне известно, и книги-то этих твоих мудрых поэтов не сохранились, тогда как они должны были сохраниться, если бы только внимательный читатель чувствовал от них пользу. Между тем, писания Моисея многих людей, даже таких, которые были чужды обычаев иудейских, довели до того убеждения, что именно Бог, Творец мира, был тем законодателем, Который первоначально (ὁ πρῶτος) установил эти законы и вручил их Моисею, как действительно и свидетельствуют (Моисеевы) писания. Обрати внимание и на то обстоятельство, что Творец всего мира, давший законы всему миру, сообщил Своим словам такую силу, которая могла одержать победу над (людьми) всей вселенной. И все это я говорю, вовсе не имея в виду исключительно только Иисуса, а с целью показать, что Моисей, хотя гораздо ниже Господа, но все же он значительно выше твоих мудрых поэтов и философов. Но об этом речь впереди.

XIX. Вслед за этим Цельс выражает желание, впрочем, скрытое, набросить тень подозрения на сказание Моисея о миротво-

рении, из которого явствует, что мир не просуществовал даже десяти тысяч лет, да и до исполнения этого числа остается еще очень много (времени). Правда, Цельс скрывает свою собственную мысль, но он, очевидно, склоняется к мнению тех, которые утверждают, что мир не сотворен (ἀγένητον). В самом деле, коль скоро он говорит, что с первобытных времен было много огненных и водных переворотов и что самый последний потоп в не особенно отдаленные времена был при Девкалионе[1], то тогда ясно — по крайней мере, для тех, кто способен внимать его словам, — что он держится убеждения о несотворенности мира. Цельс находит веру христиан (в миротворение) неразумной: согласимся с ним; но тогда пусть он ответит нам, какие же разумные основания побудили его к признанию того положения, что было много огненных и многоводных (мировых) переворотов, что самый последний потоп был при Девкалионе, а последнее воспламенение — при Фаэтоне[2]? Если он в данном случае сошлется на диалоги Платона[3], то и мы тогда возразим ему: у нас, собственно, имеется полное право верить, что в чистой и благочестивой душе Моисея, парившей выше всего сотворенного и всецело прилепившейся к Творцу вселенной, обитал Божественный дух (ἐμπεπολιτεῦσθαι πνεῦμα θεῖον), который и возвестил ему о деяниях Божиих гораздо яснее, чем Платону и какому-нибудь другому мудрецу греческому или варварскому. И если он от нас дожидается доказательств такой веры (в авторитет Моисея), то пусть он первый даст нам подобные же доказательства в пользу того, что высказал, собственно, без всяких оснований. Тогда и мы постараемся подтвердить наши положения.

[1] Девкалион, сын Прометея, муж Пирры, вместе с которой он спасся от потопа, ниспосланного на землю Зевсом, в особом корабле, построенном по совету Прометея. По окончании потопа Девкалион сделался родоначальником нового поколения людей, созданных им самим и его женой из камней. В этом греческом мифе, очевидно, скрывается отзвук библейского сказания о потопе и Ное.

[2] Фаэтон — сын Гелиоса (бога Солнца) и Климены. Достигнув возмужалости, он упросил своего отца уступить ему на один день огненную колесницу, на которой тот ежедневно совершал свой обычный воздушный путь над землей. Но Фаэтон, не имея возможности сдержать коней, запряженных в колесницу, сбился с обычного пути и воспламенил землю, за что и был поражен молнией.

[3] Очевидно, имеется в виду диалог Платона «Тимей», где в самом начале подтверждаются приводимые Цельсом факты греческой космогонии.

XX. Впрочем, Цельс незаметно для себя самого свидетельствует в пользу того положения, что мир сравнительно недавнего происхождения, что он не имеет даже и десятитысячной давности. Так, он говорит, что греки считают эти вещи[1] старыми на том основании, что по причине водных и огненных переворотов они не видят и не помнят фактов из глубокой древности. И в качестве учителей об этом сказании, трактующем о воспламенениях и наводнениях, перед взором Цельса выступают египтяне — эти мудрейшие, по его же собственному мнению, люди. Следы же их мудрости обнаруживаются в поклонении неразумным животным и в тех основаниях, которые они представили в доказательство того, что подобный способ богопочитания разумен, до некоторой степени глубокомыслен и исполнен таинственности. Но если уже таким образом египтяне, старающиеся представить основание для своего почитания животных и истолковать смысл своего богословия, суть мудры, то неужели же иудей, который предан закону и законодателю, который все вещи ставит в зависимости от Творца вселенной и от одного только Бога, с точки зрения Цельса и ему подобных людей, должен стоять ниже того, кто низводит божество до состояния — не говорю уже разумных и смертных существ, но даже безсловесных животных, кто таким образом превосходит даже это баснословное учение о душепереселении[2], признающее, что душа, ниспавшая с небесных сводов, входит в (тела) неразумных животных не только домашних, но даже диких. И если уже египтяне, разсказывающие подобные басни, заслуживают к себе доверие как философы (всевозможных) загадок и таинственности, то ужели исторические разсказы Моисея, написанные для всех народов, и Его законы, данные для них, должны считаться за пустые басни? Неужели слова Моисея не могут заключать в себе даже аллегорического смысла?

---

[1] То есть мир в целом.

[2] Имеется в виду теория Платона о душепереселении, та теория, которую Цельс как эпикуреец, должен считать нелепой. Таким образом, Ориген очень остроумно уличает своего противника в противоречии своим же собственным убеждениям, в совершенно неожиданном и странном пристрастии к религиозному воззрению египтян, в основе которого лежит теория метемпсихоза, еще более грубого сравнительно с платоновским.

XXI. Так, по крайней мере, думает Цельс вместе с эпикурейцами[1].

Цельс утверждает, что это учение (о миротворении) Моисей перенял у мудрых народов и ученых мужей, усвоил его и тем самым снискал себе имя Божественного посланника[2]. На это нужно ответить. Допустим вместе с Цельсом, что Моисей подслушал (это) древнейшее учение (у других) и сообщил его евреям. И если он услышал таким образом учение ложное, а, следовательно, не мудрое и не заслуживающее похвалы и, несмотря на это, все же усвоил и передал его своим подчиненным, то тогда, конечно, он заслуживает порицания. Если же, напротив, как и ты утверждаешь, он усвоил мудрые учения (δόγμασι) и истины и воспитал на них своих единоплеменников, то тогда что же дурного он сделал? Как хорошо бы было, если бы и Эпикур, а также Аристотель, еще более нечестивый сравнительно с первым в решении вопроса о Провидении, если бы стоики, допускающие телесность Бога, переняли это учение, тогда и мир не был бы преисполнен таким учением, которое совершенно отвергает Провидение, или допускает его с ограничениями, или же (в качестве первовещества) вводит телесное и тленное начало. Именно стоики считают Бога телом (σῶμα) и не стыдятся учить, что Он есть (существо) изменчивое, подверженное всевозможным изменениям, всяким превратностям, что Он мог бы даже совершенно уничтожиться, если бы только существовало нечто такое, что могло бы его уничтожить, что Он только по счастливой случайности не уничтожается, потому что не существует ничего, могущего его погубить[3]. И все же учение (λόγος) иудеев и христиан — учение, исповедующее неизменяемого (ἄτρεπτον) и непеременяемого (ἀναλλοίωτον) Бога, — слывет нечестивым на том только основании, что оно не

---

[1] В издании Preussischen Akademie (1899 г.) это начальное выражение XXI главы представляется как заключение XX. Мы выдерживаем распорядок текста этого издания.

[2] ὄνομα δαιμόνιον — Моисей считался среди язычников чародеем и мудрецом: смотри, например, у *Страбона* (16, 2), *Плиния* (30, 2). Таким образом, Цельс стоит на уровне языческого представления о личности Моисея.

[3] В таком же виде представляется учение стоиков у *Тертуллиана* (Apol. с. 47), *Евсевия* (Praeparat. evang. I. XV, с. 15), *Климента Александрийского* (Protrept. и Stromat.), *Иустина Мученика* (Apol. 2). Ср. «Историю философии» Виндельбанда (в русск. переводе, изд. 1893 г.), § 46, стр. 263—265.

расточает похвал по адресу тех, кто имеет о Боге нечестивые представления, и само в молитвах к Богу выражается так: «...*Ты — тот же*...»[1], и питает в себе твердую веру, что именно Бог о Себе сказал: «...*не изменяюсь*»[2].

XXII. Затем Цельс, говоря о существовании у иудеев обрезания, не высказывает по этому адресу упрека и только утверждает, что иудеи заимствовали этот (обряд) от египтян[3]. Он, таким образом, доверяет больше египтянам, чем Моисею, который говорит, что Авраам был первый человек, который принял обрезание[4]. Но имя Авраама для означения особенной близости этого человека к Богу употребляет не только Моисей; многие заклинатели демонов в своих заговорах точно так же пользуются им, когда говорят: «Бог Авраама», и этим выражением они обозначают особенную близость к (этому) праведнику со стороны Бога. При этом, употребляя речение «Бог Авраама», они, очевидно, совсем не знают, кто этот Авраам. То же самое нужно сказать об именах: Исаак, Иаков и Израиль. Это — как всем известно — имена еврейские, но в то же время в значительной степени распространены в таинственной мудрости (μαθήμασι) египтян, которые приписывают им некоторую особую силу (ἐνέργειάν τινα). Что касается толкования смысла закона об обрезании, который получил свое начало (со времен) Авраама и был отменен Иисусом, не пожелавшим, чтобы Его ученики соблюдали этот закон, то решение данного вопроса не входит в нашу задачу. Теперь вовсе не время излагать учение об этом (обряде); обстоятельства вынуждают нас обратиться к борьбе с Цельсом, к опровержению тех обвинений, которые он направляет против учения иудеев в том убеждении, что и самое христианство ему будет возможно обо-

---

[1] Пс. 101, 28.

[2] Мал. 3, 6.

[3] Об обрезании у египтян упоминают: Геродот, Диодор Сицилийский, Иосиф Флавий, Филон, а из христианских писателей — Варнава, Афинагор, Климент Александрийский, Евсевий, Епифаний. О заимствовании евреями обрезания у египтян говорил Геродот (Hist. I. II, с. 104), впрочем, в виде *предположения*. Ничего нет невероятного, что египтяне действительно обрезались по некоторым гигиеническим соображениям, но не соединяли с обрезанием тех религиозных представлений, которые придавали особенный смысл и назначение еврейскому обрезанию. Эту мысль проводит и Ориген в своих дальнейших разсуждениях.

[4] См. Быт. 17, 26.

лгать скорее, коль скоро он докажет ложность и неистинность иудейской религии, на которой зиждется начало христианства.

XXIII. Цельс продолжает: «Иудеи — эти стражи и пастухи овец, следуя своему вождю Моисею, поддались грубому обману и уверовали, что Бог един». Допустим, что стражи и пастухи овец уклонились от почитания богов без всякого разумного основания, как он полагает; но сам-то Цельс будет ли в состоянии представить доказательства в пользу того множества богов, которых почитают греки и прочие варвары. Докажет ли он личное бытие и сущность (ὑπόστασιν καὶ οὐσίαν) Мнемозины, прижившей с Зевсом Муз[1], личное бытие Фемиды[2], прижившей (от него же) Гор[3], или будет ли в силах представить доказательства, что всегда голые Грации[4] существуют в действительности (κατ' οὐσίαν). Во всяком случае, он не в состоянии доказать, что эти вымыслы греков, которые они думают воплотить, суть боги на самом деле. Да почему, собственно, в этих мифах греков о богах более истины, чем в мифах — ну хотя бы — египтян, которые совсем не знают в своей литературе Мнемозины, матери девяти Муз, Фемиды, матери Гор, Эвриномы — этой единственной (матери) Граций, не знают и всех прочих имен греческих? А как сильно говорит само за себя, как прекрасно по сравнению со всеми этими греческими вымыслами то богопочитание (τὸ σέβειν), которое зиждется на вере в гармонический порядок мира, наблюдаемый в видимых вещах, — Божеское почитание Творца этого мира, (Творца) единого потому, что и мир есть един и гармоничен во всех своих частях и в силу этого не может быть произведением многих творцов подобно тому, как и все небо, которое движет мир, не содержится многими душами. В самом деле, достаточно и одной души, кото-

[1] Музы (числом девять: Клио, Евтерпа, Талия, Мельпомена, Терпсихора, Эрато, Полигимния, Урания, Каллиопа) — богини, покровительницы различных изящных искусств и наук. По представлениям греческой мифологии их местопребыванием являются горы: Геликон, Парнас, Либефрон.

[2] Фемида — олицетворение законного порядка, права и благочиния.

[3] Горы (ὧραι) — три богини, блюстительницы порядка в природе: Εὐνομία — богиня законности, Δίκη — богиня справедливости и Εἰρήνη — богиня мира.

[4] Грации (χάριτες) — дочери Зевса и Геры или океаниды Эвриномы, считались у греков богинями красоты, общественного веселья и шумной праздничной жизни. Таковы: Εὐφροσύνη (веселье), Ἀγλαΐα (праздничный блеск), Θαλία (цветущее счастье).

рая от востока к западу носит всю неподвижную сферу (ἀπλανῆ)[1], так что она обнимает собою все, что заключается внутри нее и что, хотя не имеет самодовлеющего совершенства (μὴ αὐτοτελῆ), но, однако, служит потребностям мира. Все вещи, заключающиеся в мире, суть части мира; но Бог отнюдь не часть вселенной. Бог не может быть тем несовершенством, какое представляет из себя часть. И если мы пожелаем проникнуть в суть дела еще глубже, то тогда обнаружится, что Бог одинаково не является и частью, и целым, так как и целое все равно состоит из частей. А разум не допустит утверждения того положения, что Бог, сущий над всеми, состоит из частей, из которых каждая безсильна (сделать) то, что (совершают) прочие части.

XXIV. Затем Цельс говорит: «Стражи и пастухи овец уверовали в единого Бога, но, именуя Его Всевышним, Адонаи[2], Небесным, Саваофом[3] или как-нибудь еще иначе, они, собственно, выражают свои чувства (χαίρουσι) перед этим же миром, и больше никакого знания они не приобрели». Потом он добавляет: «Совершенно безразлично: называть ли Бога, сущего над всеми, Зевсом, как это делают греки, или же каким-нибудь иным именем, как это мы встречаем — ну хотя бы — у индийцев или же у египтян»[4]. На это мы ответим. По возбужденному вопросу предстоит дать глубокомысленный и сокровенный ответ о природе и происхождении имен: составляют ли имена, как думает Аристотель, результат называния (θέσει) или же, как полагают стоики, они находятся в зависимости от природы (φύσει) (вещей), так что в подражание предметам явились первоначально звуки и от

[1] Для уяснения понятия об ἀπλανῆ — «тверди» — смотри у Оригена в его «Περὶ ἀρχῶν» (I. II, с. III § 6; русский перевод творений Оригена: т. I, стр. 105–108 и примечания к этому месту).

[2] Одно из имен Господа, очень употребительное в книгах Ветхого завета (например, Ис. 40, 10).

[3] Саваоф (силы воинства) — одно из имен Божиих, употребляющееся, главным образом, в Ветхом завете для означения безпредельного величия, силы и могущества Бога Вседержителя.

[4] Стоики думали достигнуть определения природы вещей путем исследования происхождения имен. Аристотель, напротив, через исследование природы вещей стремился познать значение и смысл имен. Эпикур в данном случае занимает середину. По его мнению, вещи дают только внешний повод к изобретению их названий. Платон думал, что боги создали речь первых людей и сообщили наименования вещам.

них уже образовались имена — почему (стоики) при объяснении значения слов и вводят так называемые корни (στοιχεῖά τινα), или же, как учит Эпикур, имена соответствуют природе вещей, но несколько в ином смысле сравнительно с тем, как об этом думают стоики, а именно, что первые люди уловили будто бы некоторые звуки со стороны предметов. Если, таким образом, по обсуждаемому вопросу мы можем установить естественность наличных имен, которыми пользуются либо египетские мудрецы, либо ученые из числа персидских магов, либо брахманы из числа индийских философов, или же саманеи [Σαμαναῖοι], словом, любой народ; если мы в состоянии доказать, что и так называемая магия не во всех отношениях представляет из себя пустое занятие, как о ней думают последователи Эпикура и Аристотеля, что она, напротив, по свидетельству знатоков этого дела, есть точное и положительное (искусство), покоящееся на известных основах и правилах, которые доступны только очень немногим посвященным людям, то тогда мы смело можем сказать, что Саваоф, Адонаи и прочие имена, которые еврейское предание хранит с большим уважением, имеют в своем основании не случайные и тварные вещи, но некоторое таинственное богословие, возводящее (дух человека) к Творцу вселенной. Вот почему эти имена, если они изрекаются в надлежащем и свойственном им порядке и последовательности, и имеют особенную силу. Но и другие имена, если они произносятся по-египетски, имеют свое воздействие на известных демонов, сила которых простирается на одни только эти определенные предметы; и еще иные имена, если они изрекаются на персидском языке, имеют силу уже над совершенно другими духами, и так у всякого народа имена приноровлены для каких-либо потребностей. А в таком случае оказывается, что демонам, (обитающим) на земле и получившим в свой удел различные места, усваиваются имена соответственно местным и племенным наречиям. И кто, следовательно, хотя сколько-нибудь сведущ в таких делах, кто углубляется в них, хотя немного, своей мыслью, тот, во всяком случае, остережется давать вещам чуждые им названия, дабы с ним не приключилось нечто по подобию тех, которые имя Бог ошибочно присваивают бездушной материи, или же наименование благо отнимают у

первой причины, у добродетели, у честности и присваивают его ослепительному богатству, или стройному сочетанию плоти, крови и костей в здравом и нормальном организме, или так называемому благородству происхождения[1].

XXV. И кто имя Божие или имя блага обращает на вещи, которым оно совершенно не свойственно, тот, пожалуй, впадает в не меньшую крайность сравнительно с тем человеком, который в таинственном знании изменяет (обычные) имена и высшим существам дает низменные, а низшим, напротив, высшие наименования. Я уже не говорю, что при имени Зевса сейчас же является представление о сыне Кроноса и Реи, муже Геры, брате Посейдона, отце Афины и Артемиды, осквернителе дочери Персефоны, а при имени Аполлона — представление о сыне Леты и Зевса, брате Артемиды и брате Гермеса, рожденном от одного и того же отца[2], словом — представление о всех прочих именах, какие носят мудрые отцы учений (δογμάτων) Цельса и древние греческие богословы. Да и как было бы возможно: носить по праву имя Зевса и, однако, не иметь отцом Кроноса, а матерью — Рею? То же самое имеет значение в приложении и ко всем прочим так называемым богам. Но это обвинение[3] отнюдь не простирается на тех, которые по некоторой таинственной причине прилагают к Богу наименования: Саваоф, или Адонаи, или же какое-нибудь другое название.

А кто умеет определять таинственное значение имен, тот и в наименовании ангелов Божиих может обрести выражение некоторой мысли. Из ангелов один называется Михаилом[4], другой — Гавриилом[5], третий — Рафаилом[6], и эти названия они носят в зависимости от тех служений, которые они по воле Божией несут во всей вселенной. К подобному же роду знания имен относится и имя нашего Иисуса — то имя, которое было очевидным оруди-

---

[1] Делается намек на языческие представления о богах и их жизни.

[2] Ориген, таким образом, приводит всю родословную Зевса и Аполлона, чтобы оттенить всю низменность религиозных представлений греческой мифологии.

[3] То есть обвинение в низменных свойствах и наклонностях, какие присущи греческим божествам по представлению греческой мифологии.

[4] Михаил — кто как Бог.

[5] Гавриил — сила Божия.

[6] Рафаил — помощь Божия.

ем изгнания многих демонов из душ и тел и которое явило свою силу на тех (людях), из которых были изгнаны (демоны).

По вопросу об именах нужно сказать еще и то, что, по свидетельству людей, обладающих искусством заклинаний, одна и та же заклинательная формула (ἐπῳδήν) на отечественном языке производит именно то, что она обещает, тогда как переведенная на всякий другой язык она уже не производит никакого действия и оказывается совершенно безсильной. Следовательно, не в самих предметах, обозначаемых именами, а в свойствах и особенностях звуков заключается та внутренняя сила, которая производит то или иное действие. Итак, мы всегда будем защищать христиан, которые решаются скорее умереть, чем назвать своим богом Юпитера или дать ему одно из тех имен, которые существуют для него в других языках. Они исповедуют (своего бога) или просто общим неопределенным именем — бог, или же присоединяют к этому названию еще добавление — «виновник всех вещей, Творец неба и земли, пославший человеческому роду вот тех-то и тех-то мудрых мужей»; имена этих мужей в людях и имеют известную силу, если они связываются с именем Божиим.

По вопросу об именах можно было бы высказать и еще много иных (соображений) в опровержение людей, придерживающихся того мнения, что не следует относиться с разборчивостью в употреблении имен. И если уже Платон заслуживает удивления, коль скоро он на слова Филеба, назвавшего удовольствие богом во время своей беседы с Сократом, ответил в «Филебе»[1]: «Мое благоговение перед именами богов, Протарх, немалое», то насколько более тогда мы будем ценить благочестие христиан, которые Творцу мира не дают никакого имени, употребительного в мифологических измышлениях? Но по данному пункту уже достаточно сказано.

XXVI. Посмотрим, каким образом Цельс после своего заявления, что «он знает все», клевещет на иудеев и говорит, что «они чтут ангелов и проявляют склонность к волшебству, которому обучил-де их Моисей». Коль скоро он сам же заявил о своем знакомстве с христианами и иудеями, то пусть он и скажет нам, где же это в сочинениях Моисея он нашел указание, что законода-

[1] См. диалог Платона «Филеб».

тель установил почитание ангелов? Да и как может существовать волшебство у последователей Моисеева закона, коль скоро они читают (в этом законе) такие слова: к волхвам не прилепляйтесь, дабы не оскверниться от них[1]. Цельс обещает показать дальше, каким именно образом иудеи по невежеству сделались жертвой обмана и впали в заблуждение. Действительно, он мог бы усмотреть среди иудеев невежество относительно Иисуса Христа, выразившееся в том, что они не поняли пророчеств о Нем; он мог бы на самом деле научить, как заблудились иудеи. Но он не пожелал даже обратить внимание на эти (обстоятельства) и за ошибки иудеев выдает то, что на самом деле вовсе не составляет ошибок.

Обещавшись далее научить, собственно, тому, что касается иудеев, он наперед занимается учением о Спасителе нашем, как основоположнике звания нашего, благодаря которому мы являемся христианами. Он говорит: «(Христос) лишь только несколько лет тому назад возвестил это учение и был признан христианами за Сына Божия». По поводу положения Цельса, что «Христос появился лишь только несколько лет тому назад», мы скажем следующее: допустим, что Иисус только несколько лет тому назад возымел желание распространить Свое слово и учение, и если Он, несмотря на это, все же мог достигнуть того, что всюду, во всей вселенной почувствовало расположение к Его учению далеко не малое число греков и варваров, мудрецов и простецов, притом готовых скорее подвергнуться смерти за христианство, чем отвергнуться от него, а этого по свидетельству истории ведь никто не совершал во имя какого-либо другого учения, то не прямое ли это доказательство, что в данном случае действует Божественная воля (ἀθεεί). И я вовсе не из лести пред (своим) учением, но руководимый стремлением исследовать вещи по их существу, могу утверждать, что даже и те, кто желают доставить исцеление от многочисленных телесных недугов, не могут достигнуть своей цели без воли Божией. Если же кто даже и души получил бы возможность избавлять от скверны порока, от распутства, от дел неправды, от равнодушия ко (всему) Божественному и в качестве доказательства такой деятельности указал бы

---

[1] См. Лев. 19, 31.

на улучшение — скажем для примера — ну хоть сотни (людей), то тогда кто же на разумном основании мог бы сказать, что такой человек без Божией помощи и воли сообщил этой сотне (людей) учение, способное уничтожить столь великое зло? И если, таким образом, путем правильного и безпристрастного разсмотрения вещей будет установлено, что среди людей ничто без воли Божией не делается лучше, то тогда не с большим ли еще правом можно сделать подобный (вывод) в приложении к Иисусу, особенно если мы изследуем прежний образ жизни большинства людей, принявших Его учение, сравним его с позднейшим образом жизни и при этом обратим внимание на то, как велики были разнузданность, несправедливость, корыстолюбие у каждого из них прежде, чем они — по выражению Цельса и его единомышленников — сделались жертвами обмана и приняли учение, вредно отзывающееся — как они говорят — на человеческой жизни! Но с тех пор, как эти люди приняли (христианское) учение, как заметно они сделались справедливее, достопочтеннее, устойчивее настолько, что некоторые из них по любви к высшей чистоте, из желания самым непорочным образом послужить Божественному воздерживаются даже и от дозволенных законом чувственных удовольствий[1].

XXVII. Кто внимательно взвесит обстоятельства, тот поймет, что Иисус преуспевал в делах, превосходящих природу человеческую, и оказался исполнителем Своих преуспеяний. С самого начала распространению Его учения по лицу всей вселенной старались противодействовать все — и тогдашние цари, и их верховные вожди, и предводители, и вообще все власть имеющие, даже начальники городов, войск и народов; и (учение Его), однако, одержало победу, так как оно, будучи словом Божиим, по природе своей не могло подвергаться препятствиям; оно оказалось сильнее всех этих многочисленных врагов, оно одержало верх не только во всей коренной Греции, но и в большей части ее варварских областей, оно обратило целые тысячи душ к бого-

[1] Срвн. *Оригена* «Против Цельса», VII, 48; «Толкование на послание к Римлянам» (на гл. VI); *Афинагора* «Прошение за христиан»; *Тертуллиана* «Апологетик», гл. 9; «О [женских украшениях — De cultu feminarum]», I, 1; *Минуция Феликса* «Октавий».

почитанию, которое оно возвестило. И при множестве тех (людей), над которыми одержало победу это учение, конечно, вполне естественно оказалось весьма много необразованных простецов — неученых больше, чем образованных, на том основании, что и вообще-то простецов и необразованных людей больше, чем научно образованных мужей. Но Цельс этого обстоятельства не пожелал принять в соображение; гуманное учение, которое доступно всякой душе *«от востока солнца»*[1], он считает невежественным на том основании, что оно овладело невежественною частью (человечества) и, имея своими последователями одних только простецов, совершенно лишено научного характера. Однако, сам же (Цельс) утверждает, что не одни только простецы приведены этим учением к богопочитанию Иисуса; ведь он же свидетельствует, что среди них есть и люди умеренные, скромные, благоразумные[2], даже такие, которые способны проникать в смысл аллегории.

XXVIII. Он и сам прибегает к олицетворениям и, подражая некоторым образом мальчику, которого обучают риторскому искусству, выводит иудея, который говорит против Иисуса что-то уж слишком по-детски, совсем недостойно седин философа. Мы, пожалуй, и эти (речи), по мере возможности, подвергнем исследованию и изобличим (Цельса) в том, что иудею, в уста которого вложены эти слова, он приписывает личину совершенно несоответствующую. Он представляет дело так, что иудей у него ведет разговор с Иисусом и выставляет против Него, как ему представляется, многочисленные обвинения. Прежде всего, он обвиняет Его в том, что Он ложно выдал Себя за сына Девы; поносит Его за то, что Он имеет Своей родиной иудейскую деревню и родился от местной бедной женщины-поденщицы. Говорит, что Его мать была изгнана своим супругом, по ремеслу плотником, после того, как была изобличена в нарушении супружеской верности. Затем он выставляет еще, что она после того, как была уже изгнана мужем и начала порочно блуждать, родила незаконно Иисуса, и что этот (Иисус) по причине бедности стал

---

[1] Срвн. Апок. 7, 2; 16, 12.

[2] Имеются в виду нравственно-религиозные настроения как логический вывод философско-научных принципов.

заниматься поденной работой в Египте и изучил некоторые волшебства, которыми славятся египтяне; что Он затем снова возвратился в Свое отечество и, сильно возгордившись искусством волхвования, при помощи этого искусства объявил Себя Богом. Все эти (речи) я даже не в силах оставить без изследования, особенно если они исходят из уст неверующих людей; углубляясь в сущность вещей, я, со своей стороны, склонен даже думать, что все это случилось затем, чтобы служить доказательством истины пророчества, которое называет Иисуса Сыном Божиим[1].

XXIX. От благородства происхождения, от знатности и высокого положения родителей, имеющих средства, чтобы воспитать на них своего сына, от блестящего и славного отечества действительно много зависит при достижении выдающегося положения, знатности и громкого имени у людей. Если же кто не обладает ни одним из указанных преимуществ, напротив, совершенно лишен их и, однако, при всех трудностях и препятствиях может создать себе известность и обратить на себя внимание тех, которые о нем слышат; если он может снискать себе славу во всем мире и стать известным настолько, чтобы сделаться предметом разсказов о нем совершенно особенного рода, то тогда как же не удивляться такой личности, которая, при своих самобытных необычайных дарованиях, совершает такие великие дела и обладает такой независимостью речи, которая не должна вызывать к себе столь легкомысленного отношения[2]? А если кто вдумается в данные обстоятельства еще глубже, то может ли он тогда не задаться вопросом: да каким же образом (Иисус), Который вырос среди простой и бедной обстановки, не пользовался никакими удобствами воспитания, не получил никакого образования ни в ораторском искусстве, ни в науках, могущих даровать Ему способность убедительно беседовать с народом, быть его руководителем и привлекать к Себе большие толпы слушателей, — как Этот (Иисус) мог выступить в качестве провозвестника новых учений, как Он мог возвестить человеческому роду веру, которая ниспровергла обряды (τὰ ἔθη) иудеев, хотя и относится с почтением к пророкам иудейским, которая осудила законы греческие, в осо-

[1] Срвн. Мф. 3, 17; 17, 5; Лк. 3, 22; 2 Пет. 1, 17.

[2] Намек на легкомыслие Цельса в его суждениях о фактах Евангельской истории.

бенности же те, которые касаются богопочитания? Каким образом Этот (Иисус), Который вырос при таких условиях и — как это единогласно утверждают даже Его враги — от других не научился ничему возвышенному, как Он мог возвестить учение о суде Божием, о наказании за зло, о награде за добро — такое учение, которое своею возвышенностью действует не только на простецов и неучей, но даже на довольно значительное количество людей разумных, могущих проникать своим взором в глубину вещей, по-видимому, самых простых, но в то же время содержащих в себе, так сказать, нечто сокровенное?

У Платона какой-то серифиец[1] известному своим воинским искусством Фемистоклу поставил в упрек то, что он своей славой обязан-де не своему личному достоинству, а исключительно тому обстоятельству, что самое место его родины было в чести во всей Греции. Фемистокл, вполне благоразумно разсудив, что его славе действительно содействовало и отечество, заставил выслушать (серифийца) такой ответ: «Правда, если бы я был серифийцем, то не достиг бы такой славы; и ты, хотя бы был и афинянином, все равно не был бы Фемистоклом»[2]. Наш же Иисус, Которого упрекают в том, что Он родился в деревне, да притом не в греческой, а в принадлежащей народу, не пользующемуся уважением у большинства, — Иисус, Которого поносят за то, что Он — сын бедной труженицы-матери, что Он из-за нужды оставил отечество и трудом добывал Себе хлеб в Египте, что Он — пользуюсь в данном случае приведенным примером — был не просто серифийцем, уроженцем ничтожного и незаметного острова, но даже — если можно так выразиться — ничтожнейшим из серифийцев, — и этот наш Иисус оказался в состоянии перевернуть весь мир и стать выше не только афинянина Фемистокла, но и Пифагора, и Платона, или каких-либо иных мудрецов, царей и полководцев вселенной.

XXX. И всякий, кто только смотрит на вещи не поверхностным взором, разве не должен изумиться пред тем обстоятель-

---

[1] Σερίφιος — житель острова Серифоса (входящего в состав Цикладских островов), замечательного тем, что его обитатели за бедность были постоянно предметом насмешек.

[2] Срвн. Платона «Республика» I; Plutarch Themist. cap. 18, 3.

ством, что Он Своею славою преодолел всевозможные воображаемые виды безславия и смог стать выше славных мужей всех времен? Да и в числе тех мужей, которые пользуются известностью у людей, ты можешь найти очень немногих, которые получили возможность, наряду с громкими именами, стяжать себе славу. Один вызывал удивление и пользовался известностью за свою мудрость, другой — за военное искусство, некоторые же из варваров — за удивительные чудеса, которые они производили своими заклинаниями, но каждый непременно за одно какое-нибудь (преимущество), а не за все вместе. Иисус же, напротив, при всем остальном вызывает удивление и Своей мудростью, и чудесами, и покоряющим величием (τῷ ἀρχικῷ). Да и последователей Он Себе снискивал не как тиран, других располагающий к попранию законов, не как разбойник, единомышленников своих снаряжающий против ближних, не как богач, приспешников снискивающий своей щедростью, не как вообще человек, образ действий которого вызывает порицание. Напротив. Он поступал как учитель, (проповедующий) учение о Боге всяческих (τῶν ὅλων), о служении Ему, о всеобщем нравственном законе (παντὸς ἠθικοῦ τόπου), могущем привести к единению и общению с Господом Богом всякого, кто только будет жить согласно с Его велениями. Притом Фемистокл и некоторые другие из числа замечательных людей ни в чем не встречали препятствий при достижении славы; для Иисуса же, напротив, ко всему тому, что было сказано о Нем, ко всему, что в достаточной степени может покрыть безславием душу человека, даже очень благородного, нужно присоединить еще Его крестную смерть, которая считается безчестной настолько, чтобы показаться в состоянии совершенно поколебать уже приобретенную славу и тех, которые ранее впали в обман, — как это думают еще не приобщившиеся к Его учению, — сделать способными снова отказаться от обмана, а Его признать обманщиком.

XXXI. Между тем, разве кому-нибудь не удивительным покажется, что ученики, которые — как говорят хулители Иисуса — даже не видели Его по Воскресении из мертвых и не были убеждены в Его Божественности, что эти ученики и в мыслях не держали испугаться этих самых страданий Своего учителя, но смело

пошли навстречу опасности и оставили отечество, чтобы возвестить, согласно воле Иисуса, переданное Им учение. Думаю, что кто без предубеждения вникнет в эти обстоятельства, тот не скажет, что (ученики) посвятили себя многотрудной жизни ради учения Иисуса без предварительного некоторого великого убеждения, которое не только их самих заставляло жить согласно наставлениям (Иисуса), но и других располагать (к ним). А располагать — при существовании той очевидности, что всякий, дерзающий в противовес жизни людской проповедовать всюду и всем новое учение, рискует подвергнуться опасности и что он ни в ком из людей, преданных старым убеждениям и нравам, не может снискать себе дружбы. Да ужели, в самом деле, ученики Иисуса не видели (этих опасностей), коль скоро на основании пророческих изречений дерзали представлять, что Он есть именно Тот, о Ком (пророки) вещали и не одним только иудеям, но и прочим народам (показывали), что (Иисус), еще так недавно распятый на кресте, добровольно принял этот вид смерти за род человеческий, наподобие тех, которые этим же родом смерти умирали за отечество с той целью, чтобы освободить его от заразы, угрожающей государственной целости, или от голода и бури? Кажется, в природе вещей, по некоторым тайным законам, не для всякого человека понятным, уж так и устроено, что добровольная смерть одного праведного человека за всех приносила умилостивительные жертвы злым демонам, наводящим или опустошительную болезнь, или безплодие, или бури, или какое-нибудь подобное бедствие.

И те, которые желают не верить, что Иисус умер за людей крестной смертью, пусть скажут: да разве они отвергнут многочисленные греческие и варварские разсказы о смерти некоторых (людей) за общее дело, чтобы избавить свои города и народы от бедствий, которые вредно на них отзывались. Или, может быть, это действительно было, а не заслуживает доверия только смерть Того, Кого считали за человека (ὁ νομιζόμενος ἄνθρωπος) и Кто поразил великого демона и князя демонского, покорившего под свою власть всецело (ὅλας) души людей, пришедшие на землю? Но очевидцами всех этих и еще других многочисленных (событий), узнанных, вероятно, из тайных бесед с Иисусом, были уче-

ники Его; исполнившись при этом еще некоторой (особенной) силы — так как крепость и мужество дарованы им не какой-нибудь девой поэтов[1], а истинной мыслью (φρόνησις) и мудростью (σοφία) Божией, — они и начали преуспевать и быть «славными у всех[2]» — не только у одних аргивян, но и у всех греков и одновременно у варваров — «и славу благородную распространять далеко, далеко»[3].

XXXII. Но возвратимся опять к тому, что Цельс влагает в уста иудея, именно, к утверждению, что мать Иисуса была изгнана своим мужем-плотником после того, как была изобличена в нарушении супружеской верности и родила от какого-то солдата, по имени Пантеры[4]. Посмотрим, не в ослеплении ли они сочинили всю эту басню о деве, впавшей в блуд с Пантерой, и плотнике, изгнавшем ее; не выдумали ли они все это затем только, чтобы опровергнуть необычайность зачатия от Духа Святого? Но ведь они могли и как-нибудь иначе представить в ложном освещении эту слишком необычную историю и не утверждать, как бы против своей воли, то положение, что Иисус был рожден все же не от обычных среди людей брачных уз. Впрочем, этим людям, не желающим соглашаться с фактом необычайного рождения Иисуса, было естественно выдумать какую-нибудь ложь. Но они, со своей стороны, поступили совсем не убедительно: после того, как они утвердили факт, что Дева зачала Иисуса не от Иосифа, их ложь очень ясна для тех, которые могут выслушать и изобличить все их помыслы. В самом деле, да неужели сколько-нибудь вероятно, чтобы Тот, Который совершил так много на пользу рода человеческого и употребил все Свои усилия к тому, чтобы через указание на Суд Божий всех — и греков, и варваров — побудить к оставлению порока и к решимости все свои действия направить на исполнение воли Создателя вселенной, чтобы Этот получил жизнь (γένεσιν) не чудесным, а самым нечестным и позорным образом? Я обращусь к грекам и особенно

---

[1] Имеется в виду Афина Паллада, которая даровала Диомиду необыкновенную силу, с помощью которой он совершил великие деяния.

[2] Гомера Илиада V, 2.

[3] Гомера Илиада V, 3.

[4] Это гнусное сказание составляет плод иудейской фантазии и помещено в Талмуде (Gemara-Sanhendrin c. 7).

к Цельсу — который мыслит или нет по-платоновски (я не знаю), но все же приводит платоновские изречения, — я задам ему такой вопрос: да ужели Тот, Кто ниспосылает души в тела людей, стал бы подвергать самому позорному рождению Того, Кто совершил столь великие (деяния), научил столь многих людей и отвратил их от потока пороков (к доброй нравственности)? Ужели Он не мог приобщить Его к жизни людей, по крайней мере, путем законных брачных уз? Да не вероятнее ли всего (предположить), что всякая душа, назначенная для тела, назначена (ему) по заслугам, согласно предшествующему нравственному состоянию, по некоторым таинственным причинам — и это я говорю в данном случае следуя Пифагору, Платону и Эмпедоклу, которых так часто называет по имени Цельс? Если же это так, то тогда прямое требование справедливости, чтобы и эта душа (Иисуса), пришедшая в мир и более полезная для жизни людской, чем (души) большинства людей, — я не хочу сказать «всех» (людей), дабы не показаться предубежденным, — чтобы эта душа соединилась с телом, которое не только отличалось от (обыкновенных) человеческих тел, но и было лучше всех (тел).

XXXIII. В самом деле, если согласимся, что та или иная душа, по некоторым сокровенным причинам не заслужившая и того, чтобы ей быть заключенной в тело совершенно безсловесного существа, и того, чтобы получить тело существа вполне разумного, связывается с телом уродливым, при котором, вследствие несоразмерности головы и ее несоответствия с прочими органами, разум не может достигнуть полного развития; если согласимся, что также и другая душа бывает наделена телом, при котором она может сделаться уже несколько разумнее по сравнению с той первой (душой); если согласимся, что еще и иная душа, в зависимости от телесной организации, способной в большей или меньшей степени противодействовать восприятиям разума, может быть еще с более (совершенным телом), то тогда, что препятствует допустить существование души — обладательницы совершенно уж особенного (παράδοξον) тела — такого тела, которое, имея качества общие с прочими телами человеческими, было бы в состоянии жить с людьми и в то же время, являясь обладателем качеств совершенно особого рода, давало бы возможность душе

пребывать свободной от греха. Далее, если придавать значение трудам физиогномистов, вроде Зопира, Локса, Полемона[1] или еще какого-то, писавшего в том же самом духе и проповедовавшего, что ему известно кое-что удивительное, — если верить вместе с ними, что все тела приспособлены к нравственному состоянию душ, то тогда душе, которая имела прийти в мир особенным образом и совершить великие деяния, как можно было приписать тело, происшедшее, по мнению Цельса, от блудника Пантеры и блудницы-девы? Ведь от таких нечистых связей надлежало родиться скорее какому-нибудь безумцу, губителю людей, учителю разнузданности, нечестия и прочих пороков, а вовсе не наставнику воздержания, справедливости и прочих добродетелей.

XXXIV. Но как и пророки предсказывали, во исполнение возвещенного знамения, от Девы именно должен был родиться Тот, имя Которого соответствовало Его деянию, а само деяние показывало, что с момента Его рождения между людьми будет обитать Бог. И мне кажется уместным, в противоположность словам Цельса, влагаемым в уста иудея, привести пророчество Исаии, в котором приводится сказание, что от Девы родится Еммануил. Этого (сказания) Цельс не привел, потому ли, что он его вовсе не знал, хотя и заявлял о своем всезнании[2], или потому, что он, прочитав его, намеренно замолчал, дабы не обнаружить, что он против желания утверждает учение, не соответствующее его образу мыслей. Вот изречение (Исаии). «*И продолжал Господь говорить к Ахазу, и сказал: проси себе знамения у Господа Бога твоего; проси или в глубине или на высоте. И сказал Ахаз: не буду просить и не буду искушать Господа. Тогда сказал Исаия: слушайте же, дом Давидов! разве мало для вас затруднять людей, что вы хотите затруднять и Бога моего? Итак Сам Господь даст вам знамение: се, Дева во чреве примет и родит Сына и нарекут имя Ему: Еммануил,*

[1] *Зопир* — современник Сократа; о нем сохранились указания у Цицерона в Tuscul. 4, 37; Fat. 5. О *Локсе* сохранилось очень немного, притом неясных сведений. *Полемон*, живший, вероятно, во II в. по Р.Х., оставил сочинение под названием «Φυσιογνωμικῶν ἐγχιρίδιον».

[2] Срвн. кн. I, § 8.

(что значит «с нами Бог»)»[1]. А что это пророчество было опущено Цельсом со злым умыслом — это для меня ясно из того обстоятельства, что (Цельс) приводит много (изречений) из Евангелия Матфея, как например, о звезде, явившейся при рождении Иисуса, и других чудесах[2] и не вспомнил только о начале этого (Евангелия)[3]. И если иудей при своем толковании смысла изречения: «вот — Дева» (παρθένος) будет утверждать, что вместо данного выражения в Писании говорится: «вот — молодая женщина (ἡ νεᾶνις)», то на это мы возразим ему, что речение: «alma», которое семьдесят[4] перевели словом: дева (παρθένον), тогда как другие — словом: молодая женщина (ἡ νεᾶνις), — находится, как говорят, и во Второзаконии и обозначает деву (παρθένον). Вот это место: «Если же будет отроковица — дева (παῖς παρθένος) — обрученной мужу, и мужчина, нашедши ее в городе, преспит с нею, тогда изведите обоих к вратам города их и побейте камнями и умрут: отроковица (τὴν νεᾶνιν) за то, что не подала голоса в городе, а муж за то, что обезчестил жену ближнего своего». И потом: «*Если же кто в поле встретится с отроковицею* (τὴν παῖδα)*, обрученною, и, схватив ее, ляжет с нею, то должно предать смерти только мужчину, лежавшаго с нею, а отроковице* (τῇ νεάνιδι) *ничего не делай; на отроковице нет преступления смертнаго*»[5].

XXXV. Конечно, может показаться, что на основании еврейского изречения мы желаем воздействовать на людей, не понимающих, как нужно относиться к этому изречению, — желаем довести их до убеждения, что пророк возвестил о рождении от Девы Того, с рождением Которого связывается изречение «*с нами Бог*». Но в таком случае на основании самого (смысла) изречения мы постараемся подтвердить истину сказанного. Господь, говорится в Писании, сказал Ахазу: «*Проси себе знамения у Господа, Бога твоего; проси или в глубине или на высоте*». Следует затем и данное знамение: «*Се, Дева во чреве примет, и родит Сына*». Но что это

[1] Ис. 7, 10–14.

[2] Мф. 2, 2, 9.

[3] Мф. 1, 23.

[4] То есть толковников-мужей, которые еще в III столетии до Р.Х. в Египте перевели книги Ветхого завета с еврейского языка на греческий для живших там иудеев-эллинистов.

[5] Втор. 22, 23–26.

было бы за знамение, коль скоро родит молодая женщина (νεάνιδα), а не дева (παρθένον)? И кому более свойственно родить Еммануила, что значит *«с нами Бог»*: женщине ли, которая имела сношение (с мужем) и зачала от похоти женской, или же Той, которая была чиста, невинна и девственна? Конечно, последней (более) прилично родить Сына (γέννημα), с рождением Которого связывается изречение *«с нами Бог»*. Если же кто-нибудь и после этого будет прибегать к уверткам и скажет, что, собственно, к Ахазу относятся слова: *«Проси себе знамения у Господа Бога твоего»*, то тогда мы зададим ему такой вопрос: да во времена Ахаза кто же родился такой, при рождении которого было сказано: это — Еммануил, что значит *«с нами Бог»*? Если никого такого не найдется, то тогда ясно, что слова, обращенные к Ахазу, были сказаны дому Давидову, так как по Писанию Спаситель должен был родиться по плоти *«от семени Давидова»*[1]. А об этом знамении говорится, что оно должно быть *«в глубине»* или *«на высоте»*, это, конечно, потому, что *«сшедый, Той есть и возшедый превыше всех небес, да исполнит всяческая»*[2]. Все это я говорю, как бы находясь перед лицом иудея, который верует в истину пророчества[3]. Но пусть скажет со своей стороны и Цельс, а равно и все его единомышленники, при помощи какого же ума (νῷ) пророк предсказывает о будущем в приложении к тому или другому событию, о котором записано в пророчествах: возвещает ли он о нем, обладая духом предведения (προγνωστικῷ) будущих (судеб), или же без всякого предведения их? Если пророки предсказывали о будущем, обладая духом предведения (προγνωστικῷ), то тогда (значит) они имели Божественный дух (θεῖον πνεῦμα); если же, наоборот, предсказывали о будущем без предварительного знания о нем, то тогда (Цельс) пусть объяснит нам, что же это за ум у Того, Кто так дерзновенно говорит о будущем и вызывает такое удивление у иудеев своим пророчеством.

XXXVI. Так как уже зашла речь о пророках, то мы и хотим привести некоторые замечания, которые могут быть небезполез-

[1] Рим. 1, 3; Ин. 7, 42; 2 Тим. 2, 8.

[2] Еф. 4, 10.

[3] Цельс делает возражения против христианства, облекаясь во всеоружие иудейства, отсюда естественно, что и Ориген, рассуждая с Цельсом как бы с иудеем, опровергает его возражения, главным образом, при помощи аргументации, получающей особенный смысл и убедительность в глазах иудея.

ными не только для иудеев, верующих, что пророки говорили по наитию от Божественного духа (θείῳ πνεύματι), но и для некоторых благомыслящих греков. Мы им заявляем, что необходимо нужно допустить, что и иудеи имели пророков, если только они намерены были удержаться на уровне требований дарованного им законоположения, содержать веру в Создателя в том виде, как они ее получили, и, согласно предписанию закона, не проявлять порывов к отступлению в сторону языческого многобожия. И эту необходимость (иметь пророков) мы подтвердим следующим образом. В самом законе иудейском написано: «*Народы сии, которых ты изгоняешь, слушают гадателей и прорицателей*»; тому же (иудейскому) народу сказано: «*Тебе не то дал Господь, Бог твой*». И к этому же прибавляется: «*Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь, Бог твой*»[1]. Следовательно, в то время, как язычники в угадывании будущего прибегали к помощи или волхований (κληδόνων)[2], или авгурий (οἰωνῶν)[3], или ауспиций (ὀρνίθων)[4], или чревовещаний (ἐγγαστριμύθων)[5], или гаруспиций (διὰ τῶν τὴν θυτικὴν ἐπαγγελλομένων)[6], или генефлиологий (γενεθλιαλογούντων)[7] халдейских, для иудеев все это было запрещено. И если бы иудеи совершенно не имели бы никакого доступного им средства к познанию будущего, то тогда они, побуждаемые все тем же непреодолимым человеческим стремлением к познанию грядущих судеб, должны были бы с презрением отнестись к своим собственным (законоположениям) как не заключающим в самих себе ничего Божественного, они не приняли бы ни одного пророка после Моисея, не записали бы их изречений; напротив, изменнически обратились бы к языческим способам предугадывания и вещания или же по-

[1] Втор. 18, 14.

[2] Гадания при помощи многозначительных слов, содержащих особый таинственный смысл.

[3] Гадания по полету птиц, главным образом, хищных вещих (орла, ястреба) птиц.

[4] Гадания по крику птиц.

[5] Гадания по особым звукам, искусственно производимым при помощи живота.

[6] Гадания, основанные на разсматривании внутренностей жертвенных животных.

[7] Гадания по положению звезд при рождении человека — искусство, развитое, главным образом, в Халдее.

старались бы утвердить у себя что-нибудь подобное же. Вот почему нисколько не представляется странным, что пророки у них предсказывали даже о вещах слишком обыкновенных в утешение тех, которые обращали на них особенное внимание. Таким, например, предсказанием было пророчество Самуила о потерянных ослицах[1], а также пророчество о болезни царского сына[2], записанное в Третьей книге Царств[3]. В противном случае, как же служителям закона иудейского можно было бы изобличить того, кто пожелал бы получить предсказание от идольских (оракулов), подобное чему и случилось, например, с Илией, который изобличил Охозию следующими словами: «*Разве нет Бога в Израиле, что вы идете вопрошать Веельзевула, божество Аккаронское?*»[4]

XXXVII. Мне кажется, достаточно представлено доказательств не только в обоснование той истины, что наш Спаситель должен был родиться от Девы, но также и в оправдание положения, что иудеи имели пророков, которые предсказывали не только такие будущие события, которые имели всеобщее значение, как, например, события из жизни Христа, историю земных царств, будущую судьбу Израиля, веру язычников в Спасителя и многие другие события, имевшие отношение к Нему[5], но предсказывали также и такие факты, которые касались отдельных лиц, как-то: о погибших ослицах Киса и о том, как они нашлись, о болезни сына царя Израильского и о некоторых других подобных же случаях, записанных (в Священных книгах).

Что же касается греков, которые не пожелали верить рождению Иисуса от Девы, то и им нужно сказать, что Творец многообразием способов, которыми Он произвел живые существа, обнаружил то, что Он по собственному желанию может совершить и с прочими живыми существами, и самими людьми то же самое, что Он сделал с одним живым существом. Между животными есть некоторые самки, которые не имеют общения с самцами, они без полового смешения сохраняют свою породу, как это го-

[1] См. 1 Цар. 9, 20.
[2] Авии, сына Иеровоама.
[3] См. 3 Цар. 14, 1–18.
[4] 4 Цар. 1, 3.
[5] То есть ко Христу.

ворят про коршунов (ученые), писавшие о животных[1]. Что же невероятного и в том, если Бог, пожелав послать роду человеческому некоторого Божественного учителя, устроил так, что вместо семенного начала (ἀντὶ σπερματικοῦ λόγου), происходящего от соединения мужчин с женщинами, совершенно иным способом образовался (γενέσθαι) разум имеющего родиться (γενέσθαι) Христа? Да и по мнению самих же греков, не все люди родились от мужа и жены. В самом деле, если мир сотворен, как с этим согласны многие из греков, то необходимо (допустить) что первые (люди) родились не от союза (плотского), а от земли, от производительных сил (σπερματικῶν λόγων), заключавшихся в земле; а это, по моему мнению, куда чудеснее рождения Иисуса, наполовину все же одинакового с (рождением) прочих людей. Нисколько не будет странным, если перед лицом греков мы воспользуемся даже греческими разсказами для того, чтобы о нас перестали думать, что будто бы мы одни только прибегаем к помощи этой чудесной истории (рождения Иисуса). Так некоторым писателям, касавшимся не каких-нибудь древних разсказов, а событий сравнительно недавнего прошлого, представлялось возможным записать тот факт, что и Платон родился от Амфиктионы в тот момент, когда Аристону было запрещено сходиться с нею, пока она не родит зачатого от Аполлона (сына)[2]. Но это, конечно, настоящие басни, измышленные ввиду только благоговейного чувства перед мужем, который — как думали — превосходил других и мудростью, и добродетелью и который будто бы заимствовал начало телесной организации от высших Божественных производительных сил (σπερμάτων), как это и прилично существам высшим по сравнению с (простым) человеком. И Цельс все же заставляет своего иудея спорить с Иисусом и осмеивать Его рождение от Девы как вымысел, по его представлению стоящий на одном уровне с греческими сказаниями о Данае, Меланиппе, Авге и Антиопе[3]. На это мы должны сказать,

[1] Это, конечно, ошибочное мнение тогдашнего времени. На такое же мнение мы находим указание в сочинении Амвросия Медиоланского Hexam. I, 5, с. 27.

[2] То есть Платона. По свидетельству древних писателей, сообщающих факт чудесного рождения Платона от бога Аполлона, мать знаменитого философа называется Периктионой (Περικτιόνης) или Потоной (Ποτώνης) [Laërtius in Plat.].

[3] *Даная*, супруга Акрисия, царя Аргосского, родила сына Персея от Зевса, спустившего-

что все эти речи (Цельса) свойственны скорее скомороху, а вовсе не человеку, старающемуся быть серьезным в своих исследованиях.

XXXVIII. Цельс затем берет из Евангелия (от) Матфея записанный здесь разсказ о бегстве Иисуса в Египет; но он не питает никакого доверия к чудесным событиям, которые связываются с этим (бегством): не верит ни тому, что ангел побудил к нему, ни тому, что удаление Иисуса из Иудеи и прибытие Его в Египет имело глубокое значение. Он объясняет это событие несколько иначе: он допускает до некоторой степени чудесные деяния, которые совершил Иисус и которыми Он многих убедил последовать за Ним как за Христом, но в то же время он старается низвести их на положение действий, совершенных при помощи магии, а не Божественной силы. «Иисус, — утверждает он, — воспитывался тайно, потом пришел в Египет и здесь, занимаясь поденной работой, постиг некоторые искусства творить чудеса (δυνάμεων), отсюда снова возвратился (в Свое отечество) и при помощи тех искусств объявил себя богом». Я, со своей стороны, не могу даже понять, каким образом чародей мог употреблять все свои усилия на то, чтобы возвестить учение, которое располагает людей делать все в том убеждении, что Бог каждого за каждое его деяние подвергнет суду, и это убеждение внедрить также в Своих учеников, которых Он намерен был сделать провозвестниками Своего учения. А эти (ученики) приобретали себе последователей только потому ли, что они научились от Него творить чудеса, или, может быть, они достигали этого[1] и помимо чудес? Если будем утверждать, что они не совершали положительно никаких чудес, но только уверовали й без всякого знания красноречия и диалектики, какое можно получить в греческих школах, поставили себе целью проповедовать новое учение всюду, куда бы они ни пришли, то утверждать это было бы слишком неразумно. В самом деле, где же они могли получить столько мужества, чтобы проповедовать учение и вводить новую веру? Но если творили чудеса и эти (ученики Христа), то

ся к ней в виде золотого дождя в замок, куда она была заключена Акрисием. *Меланиппа*, дочь Эола, сделалась от Нептуна, бога моря, матерью Бэота. *Авгэ*, дочь Алея, царя Тегейского, от Геркулеса зачала сына Телефоса. *Антиопа*, дочь бога Асопа, от Зевса родила близнецов — Амфиона и Зета.

[1] То есть приобретения себе последователей.

можно ли считать тогда правдоподобным тот факт, что чародеи подвергали себя столь великим опасностям при распространении учения, которое запрещало чародейства?

XXXIX. И мне представляется напрасным трудом оспаривать такие положения (Цельса), которые высказаны им, очевидно, несерьезно, но только с той целью, чтобы вызвать усмешку. Так он спрашивал: «Не была ли мать Иисуса красива и не за красоту ли ее соединился с нею Бог, по природе своей не способный проникаться любовью к тленному телу? Да и не было ли непристойным для Бога избрать предметом своей любви ту, которая не обладала даже достатком и не была царского рода, так как ведь никто ее не знал, даже и соседи? А когда навлекла она на себя гнев со стороны плотника и была изгнана им, — так продолжает Цельс свои шутки, — ей нисколько не послужили к спасению ни Божественная сила, ни слова убеждения. Словом, — продолжает он, — в данном случае нет ничего такого, что имело бы отношение к Царству Божию». Итак, спрошу я, чем же, собственно, отличаются подобные речи (Цельса) от (разговоров) тех бродяг, которые на перекрестных улицах вздорят между собой и говорят друг про друга вещи, которые не достойны даже внимания.

XL. Вслед за этим (Цельс) берет из Евангелия от Матфея, а, может быть, и из других Евангелий, разсказ о голубе, сошедшем на Спасителя при Его крещении от Иоанна[1], и все сказанное здесь он желает представить как (простой) вымысел. А после того, как разсказ о рождении нашего Спасителя от Девы он подверг — как это ему представляется — осмеянию, при изложении дальнейших событий он уже не придерживается определенного порядка, так как страстность и ненависть действительно не признают никакой последовательности. В раздражении и гневе люди по отношению к ненавистным им лицам допускают такие возражения и приводят против них такие обвинения, какие только взбредут им в голову, и при этом в своем раздражении они даже не разсуждают о том, как бы им свои обвинения обставить предусмотрительно и в последовательном порядке. Если бы и Цельс пожелал соблюсти последовательность, то и он должен был бы

[1] Мф. 3, 16; Мк. 1, 10; Лк. 3, 21–22.

взять в руки Евангелие и в изложении обвинений, направленных против него, постепенно переходить от опровержения одного Евангельского повествования к другому и так далее до конца. Но Цельс, похваставшись тем, что знает все наши (учения), вслед за своим порицанием по адресу рождения от Девы высказывает также порицание и в отношении к явлению Святаго Духа при Крещении в виде голубя; затем после этого он направляет клевету на пророчество[1] о пришествии Спасителя нашего на землю, а потом возвращается опять к тем событиям, которые имеют непосредственную связь с рождением Иисуса[2]: к повествованию о звезде и волхвах, пришедших с востока, чтобы поклониться Младенцу. Читатель, при некоторой внимательности, и сам найдет, что Цельс во всей своей книге многократно грешит против порядка в расположении своих слов. И те, кто сами обращают внимание и соблюдают порядок, из этого факта могут вывести то заключение, что Цельс слишком нагло и легкомысленно дал своему сочинению название «Истинное слово». Тем более, что даже самые выдающиеся философы отнюдь не поступали так. Платон говорит, что «умному человеку нельзя произносить положительного суждения о вещах сомнительных»[3]. А Хризипп, высказывая свои взгляды и основания в пользу их, очень часто отсылает нас к тем мужам, которые могли бы дать нам лучший ответ сравнительно с ним[4]. Но Цельс оказывается таким образом мудрее этих мужей и всех прочих греков: согласно со своим заявлением, что «он знает все», он и свою книгу озаглавил — «Истинное слово».

XLI. А чтобы не подумал кто-нибудь, что мы умышленно оставляем без ответа главные положения его возражений только потому, что затрудняемся дать на них ответ, мы и решили по возможности обследовать каждое из его возражений, приняв при этом в соображение не столько естественную связь и последовательность (обсуждаемых) предметов, сколько самый порядок, в

[1] См. Ис. 7, 14; 11, 1–2; Мих. 5, 2.

[2] Мф. 2, 1–12.

[3] Федон, 63.

[4] Хризипп (р. около 282 г. до Р.Х.; ум. около 208 г.) — философ стоической школы, ученик Клеанфа, а может быть, также и Зенона. Замечателен как плодовитейший писатель.

каком они помещены в его сочинении. Итак, посмотрим, что же именно (Цельс) говорит, например, в поношение Святаго Духа, во плоти (σωματικῶς) увиденного Спасителем в образе голубя? Заметим при этом, что в данном случае у него опять выступает иудей, который вот как говорит с Иисусом, Которого мы исповедуем Господом нашим. «Ты, — заявляет он, — говоришь, что на Тебя во время купанья возле Иоанна спустилось из воздуха что-то похожее на птицу. Но кто же, — так говорит у него иудей, продолжая свои разспросы, — кто же видел это и может быть достойным свидетелем этого видения, кто слышал голос с неба, объявляющий Тебя Сыном Божиим? — Кто, кроме Тебя, как Ты говоришь, и еще того одного выводимого Тобою незнакомца, который как и Ты сделался жертвой карающей справедливости?»

XLII. Но прежде, чем начать защиту, нам следует еще оговориться: почти во всяком повествовании, как бы истинно оно ни было, обычно очень трудно — а в некоторых случаях и невозможно — установить его достоверность и довести представление о нем до степени очевидности. Представь же себе, что кто-нибудь стал бы отвергать факт существования Троянской войны и исключительно только на том основании, что при этом разсказываются неимоверные вещи, как, например, о рождении какого-то Ахиллеса[1] от богини моря Фетиды и от человека Пелея или о происхождении Сарпедона[2] от Зевса, Аскалафа[3] и Иалмена — от Марса, Энея[4] — от Афродиты. Как же мы будем доказывать достоверность всех этих событий? Каким образом при господствующем у всех мнении, что в действительности была война под Илионом между греками и троянцами, мы в то же время освободимся от баснословных сказаний, не знаю как примешавшихся к этому факту? Или еще представь себе человека, который не ве-

---

[1] Греческий герой во время Троянской войны.

[2] Сарпедон, сын Зевса и Европы, царь Ликийский, замечательный тем, что по дарованию от Зевса прожил три человеческие жизни.

[3] Аскалаф, царь Орхоменский, аргонавт, искатель руки Елены, пал геройской смертью под Троей.

[4] Сын Анхиза и Афродиты, родственник Приама, одного из троянских героев. По позднейшим сказаниям, он по прибытии в Лациум стал основоположником древнего Рима.

рит в сказания об Эдипе и Иокасте и сыновьях их — Этеокле и Полинике — только на том основании, что к этой истории примешалось баснословное сказание о Сфинксе-полудевице[1]. Как мы можем проверить истинность подобных сказаний? Точно такое же затруднение испытывается и в истории об Эпигонах[2], хотя к ней и не примешано никаких подобных вымыслов, или в истории о возвращении Гераклидов[3], и во многих других сказаниях подобного же рода. Но кто будет читать все эти сказания без предвзятого мнения и в то же время пожелает отбросить в них ложь, тот, конечно, разсудит, чему в них нужно верить, что следует понимать иносказательно, отгадывая при этом скрытую в них мысль писателя, и что именно совершенно не заслуживает доверия как написанное только в угоду некоторым людям. Это замечание мы высказали в приложение ко всей вообще истории (жизни) Иисуса в Евангелиях и вовсе не с целью направить разумных людей в область простой безотчетной веры (ἄλογον), но из желания показать, что приступающим (к чтению Священных разсказов) необходимо иметь добрые мысли, заботиться о тщательности исследования и, если можно так выразиться, проникать в намерение (священных) писателей, чтобы таким образом возможно было открыть самую мысль, с какой записано каждое (событие).

XLIII. Итак, прежде всего, мы заметим: если бы неверующий в явление Святаго Духа в образе голубя объявил бы себя учеником Эпикура, или Демокрита, или Аристотеля, то тогда еще были бы уместны и слова, вложенные в уста выведенной личности. Но дело в том, что премудрый Цельс и не приметил того, что подобную речь он приписал иудею, который верует в еще более чудесные события, заключающиеся в писаниях пророческих, чем сказания об образе голубином. Этому иудею, неверующему в (дан-

---

[1] Эдип — сын фивского царя Лая и Иокасты (у Гомера — Эпикасты); он убил отца своего и по неведению женился на своей матери, вдовствующей царице Иокасте, руку которой ему предложили благодарные фиванцы в награду за то, что он убил Сфинкса (мифическое крылатое существо с головою львицы и туловищем девицы) после того, как разгадал загадку, заданную этим чудовищем. От Иокасты Эдип имел двоих сыновей и двух дочерей.

[2] То есть потомках (ἐπίγονοι) семи вождей, предпринимавших поход против Фив.

[3] Потомки Геркулеса (Геракла), греческого героя.

ный) «вымысел» и старающемуся объявить его фантастическим образом, всякий может сказать: да ты, любезный, сам-то откуда можешь взять доказательства в обоснование того факта, что Господь Бог и с Адамом и Евой, и Каином, и Ноем, и Авраамом, и Исааком или Иаковом говорил так, как разговоры Его с этими мужами записаны в Писании? Чтобы этой истории я имел право противопоставить историю же, я обращусь к иудею с таким замечанием: «И твой Иезекииль записал следующие выражения: «*И отверзошася небеса и видех видения Божия*»[1]. Повествуя об этом именно (видении), он делает к нему еще следующее добавление: «Само же видение было подобием славы Господа; и сказал ко мне Господь»[2]. Допустим, все написанное об Иисусе — ложь, потому что, как ты полагаешь, мы не с достаточною очевидностию можем доказать истинность того события, очевидцем и слушателем которого был только Он один[3], а кроме Него еще только тот другой, который «был наказан». Но в таком случае не с большим ли правом мы можем утверждать, что и Иезекииль повествует о фантастических явлениях, когда говорит: «*...отверзлись небеса*» и так далее? И Исаия также утверждает: «*Видех Господа* Саваофа, (*сидящаго*) *на престоле высокоце и превознесенне... И серафимы стояху окрест Его, шесть крил единому и шесть крил другому*»[4] и так далее. Откуда же ты можешь доказать, что он действительно (так) видел? Тем не менее, все это для твоей веры, иудей, составляет непреложную истину: ты веришь, что все это при действии Божественного духа (ὑπὸ θειοτέρου πνεύματος) было не только усмотрено (ἑωραμένοις) пророком, но и сказано, и записано (εἰρημένοις καὶ ἀναγεγραμμένοις). И кто же более заслуживает доверия: тот ли, который утверждает, что ему отверзлись небеса и он слышал голос, или хотя бы и тот, который видел Господа Саваофа, сидящего на престоле высоком и превознесенном, то есть Исаия и Иезекииль или же Иисус? Ведь тем нельзя приписать никакого особенно важного деяния, тогда как возвышенные дела Иисуса заявляли о себе не только в продолжение тех

[1] Иез. 1, 1.
[2] См. Иез. 2, 1.
[3] То есть Иисус.
[4] Ис. 6, 1–2.

дней, когда Он был во плоти, но и до сих пор чудодейственная сила (δύναμις) Иисуса продолжает воздействовать на обращение и (нравственное) улучшение, которое происходит в жизни верующих через Него в Бога. А что эта перемена нравов действительно зависит от Его чудодейственной силы (δυνάμει) очевидным доказательством тому служит следующий факт. В то время, как — по Его собственным словам и показаниям опыта — чувствуется недостаток в делателях и собирателях жатвы душ[1], число этих душ, однако, настолько обильно, что они отовсюду приносятся и собираются на гумна Божии, то есть. в церкви[2].

XLIV. И это я говорю в опровержение иудея вовсе не из желания поколебать веру в Иезекииля и Исаию, ведь я христианин, — а только с тою целию, чтобы на основании общих у него (иудея) с нами верований убедить его в том, что Этот (Иисус) сравнительно с теми (пророками) гораздо более достоин доверия, когда сказал об этом своем видении ученикам и затем — как естественно предположить — сообщил им, что это за видение Он видел и что за голос Он слышал. Правда, могут возразить, что писавшие об образе голубином и голосе небесном не все были непосредственными слушателями Иисуса, когда Он разсказывал об этих событиях. Но ведь писателям Евангелия это чудо, случившееся во время крещения Иисуса, мог открыть тот же Дух (πνεῦμα), который открыл Моисею еще более древнее сказание, начинающееся фактом создания мира и кончая фактами из времен Авраама, родоначальника его[3]. Почему же, собственно, разверзлись небеса, почему Дух Святой (τὸ ἅγιον πνεῦμα) явился Иисусу в образе голубином, а не в образе какого-либо иного животного, на все эти вопросы пусть ответит тот, кто украшен даром, известным под названием *«слова мудрости»*[4]. Да разсуждать об этом в данном случае и не требуется: нам нужно только поставить на вид Цельсу, что он совершенно неудачно дал поручение своему

---

[1] Срвн. Мф 9, 37. Имеется в виду сравнительно малое количество таких проповедников христианства, которые отличались бы всесторонним философским и научным образованием. Язычники очень часто ставили на вид христианам этот недостаток у них, научно образованных служителей христианства.

[2] Εἰς τὰς ἅλωνας τοῦ θεοῦ καὶ ἐκκλησίας.

[3] То есть иудея.

[4] 1 Кор. 12, 8.

иудею такими речами доказывать невероятность факта, который даже более вероятен, чем предметы собственных убеждений того (иудея).

XLV. Помнится мне, когда-то во время одного спора с некоторыми иудеями, которых считали за мудрых людей, в присутствии многочисленных свидетелей, на обязанности которых было произносить суждение о нашем споре, я выразился так: «Любезные друзья, объясните же мне: вот в человеческом роде есть два пришельца, о которых записаны удивительные вещи, превышающие (законы) человеческой природы, разумею — Моисея, вашего законодателя, который сам о себе записал, и Иисуса, нашего учителя, Который о Себе не оставил никакого писания и о Котором только ученики Его засвидетельствовали в Евангелиях». На каком же, спрашивается, основании слова Моисея выдаются за истину и заслуживают веры, несмотря даже на то, что египтяне клеветали на него как на обманщика, мечтавшего при помощи волхвований творить чудеса, а слова Иисуса, напротив, лишаются доверия потому только, что вы Его обвиняете? Оба они, собственно, имеют за себя свидетелей со стороны народов: о Моисее свидетельствуют иудеи, а христиане принимают за истину чудеса Иисуса, о которых от Его имени разсказали Его ученики, не отвергая, впрочем, и пророческого значения за Моисеем и на основании его пророчества доказывая веру в дела Иисуса. Конечно, вы потребуете от нас доказательств (нашей веры) в Иисуса, но тогда вы дайте их сначала в обоснование (своей веры) в Моисея, который был раньше Его; только в этом случае мы затем скажем, почему мы верим в Иисуса. Если вы откажетесь выполнить это требование и будете избегать давать доказательства в пользу веры в Моисея, то и мы в данном случае поступим подобно вам и не откроем своих оснований. Да сознайтесь, у вас, собственно, и нет никакого доказательства в пользу Моисея, и выслушайте наши доказательства об Иисусе на основании закона и пророков[1]. И что удивительно, так это то, что свидетельствами об Иисусе, извлеченными из закона и пророков, доказывается то, что Моисей и пророки действительно были пророками Божиими.

---

[1] Срвн. Ин. 5, 46–47.

XLVI. Закон и пророки[1] наполнены такими же необычайными разсказами, которые очень близко походят на записанное (в Евангелии) сказание о Крещении Иисуса, в частности, на сказание о голубе и голосе с неба. А что это был Святой Дух, явившийся тогда в образе голубя, это, по моему мнению, доказывают те чудеса, которые совершил Иисус и которые признает, собственно, и сам Цельс, когда объявляет их «совершенными при помощи знаний, приобретенных в Египте». Но и этими одними чудесами (Иисуса) я не ограничиваюсь: по справедливости я должен обратиться также и к тем чудесам, которые совершили апостолы Иисуса. Ведь и они без помощи знамений и чудес не могли побудить людей, которым они проповедовали новые учения и новые наставления, оставить веру отцов и, вместе с опасностями, граничащими со смертью, принять их наставления. У христиан еще и теперь сохраняются следы (ἴχνη) Святаго Духа, Который явился тогда в образе голубя. Они изгоняют демонов, совершают многочисленные исцеления от болезней и иногда, по воле Слова (τοῦ λόγου), предвидят даже будущее. Пусть Цельс, или хотя бы и тот иудей, которого он выводит для разговора, подвергает осмеянию мои слова, но все же он должен выслушать: многие даже против своего собственного желания перешли в христианство после того, как некоторый дух (πνεύματός τινος)[2] внезапно до того изменил их ум (τὸ ἡγεμονικόν)[3], что они совершенно оставили ненависть к Слову (τὸν λόγον) и дошли до готовности умереть за Него, и это потому, что (дух) и наяву, и во сне не переставал действовать на их воображение. Мы знаем много таких случаев, и если бы мы стали их перечислять, то доставили бы неверующим людям обильный материал для насмешек; правда, мы сами были свидетелями и очевидцами таких случаев, но неверующие люди все равно могут подумать, что в данном случае мы прибегли к помощи фантазии по примеру тех людей, измышления которых заведомо известны. Но Господь, Который знает тайники нашего сердца, может засвидетельствовать, что мы хо-

---

[1] То есть законоположительные и пророческие книги еврейского Священного канона.

[2] Ориген выражается иронически, попадая в тон возражений Цельса и выведенного им иудея.

[3] Собственно, господственная, управляющая способность человеческого духа, какой отцы Церкви считали ум (νοῦς).

тим подтвердить Божественное учение Иисуса не вымышленными показаниями, но многочисленными и очевидными фактами.

Так как лицом, выражающим свое недоумение по поводу разсказа Писания о схождении Святаго Духа на Иисуса в виде голубя, является иудей, то мы должны задать ему такой вопрос: любезный, да кто же это такой говорит у Исаии: «*И ныне послал Меня Господь Бог и Дух Его*»[1]? В этом изречении хотя и трудно понять: Отец вместе ли со Святым Духом послал Иисуса или же Отец послал Христа и Святаго Духа; но последнее (понимание), конечно, правильное. И вот ввиду того, что Спаситель был послан сначала и затем уже Дух Святой — для того, чтобы исполнилось предсказание пророка; ввиду того также, что исполнение пророчества должно было сделаться известным последующим поколениям, ученики Иисуса и записали данное событие[2].

XLVII. Цельс в лице выведенного им иудея до некоторой степени соглашается на признание факта Крещения Иисуса от Крестителя. Ввиду этого я и желаю обратить его внимание также на то обстоятельство, что писатель, живший немного спустя после Иоанна и Иисуса, повествует об Иоанне Крестителе и его крещении во оставление грехов. Имею в виду Иосифа, который в восемнадцатой книге «Иудейской древности» (Ἰουδαϊκῆς ἀρχαιολογίας) свидетельствует, что Иоанн крестил, и тем, которые принимали от него крещение, возвещал отпущение грехов[3]. Правда, он со своей стороны не признает Иисуса Христом[4], и когда занимается решением вопроса о причине падения Иерусалима и разрушения храма, он не усматривает эту причину — как это следовало бы ему сделать — в кознях против Иисуса со стороны (еврейского) народа, так как именно (евреи) убили предреченного пророками Христа, но, в то же время, он, как бы сам того не замечая, значительно приближается к истине, коль скоро говорит, что все эти события обрушились на иудеев в наказание за убиение Иакова Праведного, который приходился братом

[1] Ис. 48, 16.

[2] Евангелист Матфей очень часто делает замечание: «Это случилось, дабы исполнилось Писание». Таким образом он желает поставить на вид иудеям, что в Иисусе получили свое исполнение ветхозаветные пророчества о Мессии.

[3] Ср. Antiquit. Iud. XVIII, 5, 2. — Об Иосифе смотри выше — прим. 62.

[4] То есть Мессией, обещанным от Бога еврейскому народу.

Иисуса, называемого Христом[1]. Об этом Иакове повествует Павел[2], этот истинный ученик Иисусов, говоря при этом, что он видел его (и привык знать) как *«брата Господня»*, заслужившего это название не потому только, что он находился в кровном родстве с Иисусом и не потому, что он получил с ним общее воспитание, но, главным образом, потому, что имел с Ним нравственное и духовное родство (συγγενὲς ... διὰ τὸ ἦθος καὶ τὸν λόγον). Если же таким образом упомянутый писатель говорит, что Иерусалим был доведен до опустошения из-за Иакова, то почему же тогда на более разумных основаниях не сказать, что это (несчастье с Иерусалимом) случилось из-за Иисуса Христа? Тем более, что о Божестве Его свидетельствуют столь многочисленные христианские общины (ἐκκλησίαι), которые обратились от бездны пороков, прилепились к Создателю и все возносят на угождение Ему.

XLVIII. Даже если иудей не выступит в защиту Иезекииля и Исаии, после того как мы представили (этих пророков) исполнителями одного общего (с христианами) дела, и для (евангельских) сказаний о небесах, разверзшихся над Иисусом, и голосе, услышанном Им, нашли сходство со сказаниями, записанными в книгах Иезекииля, Исаии или какого-нибудь иного пророка, мы все равно, по мере сил наших, постараемся установить смысл (этих событий). Мы говорим: у всех, которые допускают Провидение (πρόνοιαν), существует твердое убеждение, что многие во сне, иногда с полной ясностью, а иногда в прикровенном виде, получают видения, имеющие отношение к Божественным вещам или к некоторым будущим явлениям жизни. Если же это так, то тогда может ли быть какое-нибудь сомнение в том, что руководительная сила души (τὸ ἡγεμονικόν)[3], которая имеет способность во время сна создавать образы и в состоянии пробуждения точно так же может создавать такие видения, которые бывают полезны или для самого создающего их, или же для тех, которые от него слышат о них. И как во сне представляется нам, что мы и слышим, и получаем раздражение слухового органа, и ви-

[1] Срвн. ***Иосифа*** Antiquit. Iud. XX, 9,1; ***Евсевия*** Hist. eccles. II, 23, 19–20; ***Иеронима*** Galat. Script. eccl., c. 2–3; ***Оригена*** Κατὰ Κελσου II, 23.

[2] Гал. 1, 19.

[3] То есть разум.

дим при посредстве глаз — хотя в действительности впечатления испытываются одним только умом (τοῦ ἡγεμονικοῦ), телесные же очи и уши нисколько не раздражаются; подобно этому нельзя отвергать, что нечто подобное происходило также и с пророками, когда о них в Писаниях говорится, что они видели некоторые необычайные явления, слышали слова Господни, зрели отверстые небеса. Что касается меня, то я, конечно, не предполагаю, чтобы чувственное небо отверзалось и его раскрывшееся вещество (σῶμα) разделилось так, как это и записал Иезекииль. Не то же ли самое (объяснение) нужно принять и всякому, кто с разсудительностью выслушивает евангельские повествования из жизни Спасителя, хотя подобное (объяснение) и может служить соблазном для людей простых, по своей великой простоте двигающих мир и разрывающих на части столь великое объединенное вещество (σῶμα) всего неба.

Кто глубже вникнет в подобные (явления), тот скажет: есть некоторый особенный род Божественного чувства (αἰσθήσεως), как выражается Писание, — такого чувства, участниками которого бывают одни только блаженные, как об этом говорится также у Соломона: «Ты чувство (αἴσθησιν) Божие обретешь»[1]. Это чувство имеет различные виды: зрение (ὅρασεως), обладающее способностью созерцать (βλέπειν) вещи, занимающие высшее положение сравнительно с телесными сущностями: к таковым относятся все те, в которых получают свое обнаружение херувимы или серафимы; слух (ἀκοή), способный к восприятию звуков, имеющих вневоздушное происхождение; вкус (γεῦσις), приспособленный к принятию *хлеба животного*, сходящего с неба и дающего жизнь миру[2]; обоняние (ὄσφρησις), способное воспринимать все такое, вследствие чего — как выражается Павел — мы становимся «благоуханием Христовым для Бога»[3]; осязание (ἁφή), каким обладал Иоанн, сказавший, что он руками осязал «*Слово жизни*»[4]. Блаженные пророки восприяли это Божественное чувство (αἴσθησιν) — и оно для них значило: видеть по-Божьи

[1] См. Притч. 2, 3.

[2] Срвн. Ин. 6, 33.

[3] Срвн. 2 Кор. 2, 15.

[2] См. 1 Ин. 1, 1.

(θείως), слышать по-Божьи и вкушать точно так же (по-Божьи); они обоняли чувством не чувствительным, если можно так выразиться, они соприкасались со Словом (τοῦ λόγου) посредством веры настолько, что Слово изливалось на них[1] и доставляло им врачевание. Таким-то образом они и созерцали вещи, о которых писали, что они их сами видели; таким-то образом они слышали слова, о которых сообщали в своих повествованиях, что они их слышали; таким-то образом они испытывали и все другие подобные же вещи, как например, то, о чем они записали, говоря, что они ели данный им «*книжный свиток*»[2]. Таким же образом и Исаак «обонял запах», исходивший от Божественных «одеяний» его сына, и даровал ему духовное благословение, сопровождаемое словами: «*Вот, запах от сына моего, как запах* (полного) *поля, которое благословил Господь*»[3]. Подобно тому, скорее духовным (νοητῶς), чем чувственным образом (αἰσθητῶς) и Иисус прикоснулся к прокаженному, чтобы очистить его в двояком отношении, как я думаю, а именно: освободить его, как большинство толкует, не только от телесной проказы через прикосновение телесное[4], но и от другой еще проказы[5] через Свое поистине Божественное прикосновение. В таком же именно смысле нужно понимать и изречение Писания: « ***И свидетельствовал Иоанн, говоря: я видел Духа, сходящаго с неба, как голубя, и пребывающаго на Нем. Я не знал Его; но Пославший меня крестить в воде, сказал мне: «на кого увидишь Духа, сходящаго и пребывающаго на Нем, Тот есть крестящий Духом Святым». И я видел и засвидетельствовал, что Сей есть Сын Божий***»[6]. Небеса открылись над Иисусом, и тогда никто, кроме Иоанна, по свидетельству Писания, не видел отверстых небес. Но эти именно небеса предсказывал Спаситель ученикам Своим, которым в будущем надлежало быть очевидцами того же самого события; Он говорил им: «*Истинно, истинно*

---

[1] ἀποῤῥοὴν αὐτοῦ ἥκειν εἰς αὐτούς — буквально: шло на них излияние Его, то есть Слова.

[4] κεφαλίδα— собственно, отдельная часть, глава книги, заключенная в особый свиток. — Срвн. Иез. 2, 9; 3, 3.

[5] Быт. 27, 27.

[6] Срвн. Мф. 8, 3; Мк. 1, 41; Лк. 5, 13.

[5] То есть проказы духовной — греха.

[1] Ин. 1, 32–34.

говорю вам, отныне будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих, восходящих и нисходящих к Сыну человеческому»[1]. И точно так же Павел был восхищен на третье небо после того, как наперед увидел его отверстым, потому что и он был учеником Иисуса. Впрочем, ответ на вопрос: почему Павел говорит: «*В теле ли* (это случилось) *— не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает*»[2], — в данном случае не входит в нашу задачу.

К (своему) разсуждению я желаю еще добавить вот что: по мнению Цельса будто бы «Сам Иисус разсказал, как отверзлось небо и как Святой Дух в образе голубя сошел на Него при Иордани, хотя Писание ничего не упоминает об этом факте, не упоминает о том, что Он Сам сказал об этом Своем видении». Но благородный человек[3] и не заметил, что от Того, Кто сказал по поводу видения на горе (Елеонской): «*Никому не сказывайте о сем видении, доколе Сын Человеческий не воскреснет из мертвых*»[4], и нельзя ожидать сообщения ученикам того, что Иоанн видел и слышал при Иордани. Вся жизнь Иисуса указывает на то, что Он избегал говорить о Себе. Вот почему Он и заявляет: «*Если Я свидетельствую Сам о Себе, то свидетельство Мое не есть истинно*»[5]. Ввиду того, что Он избегал говорить о Себе, — так как Он желал более Своими делами, чем словами, показывать, что Он — Христос, иудеи и задавали Ему такой вопрос: «*Если ты Христос, скажи нам прямо*»[6]. И иудей, говоря от лица Цельса относительно события схождения Святаго Духа в виде голубя, упрекает Иисуса такими словами: «Только Ты один говоришь об этом (событии), и в пользу Своих показаний Ты имеешь только единственного свидетеля в лице такого же, как и Ты, осужденного (человека)»[7]. На эти слова (нашего противника) нужно заметить, что и в данном случае он приписал иудею речи, совершенно не свойственные его личности. Ведь иудеи не указывают никакой связи между Иоанном и Иисусом и, в частности, не видят

[1] Ин. 1, 51.

[2] 2 Кор. 12, 2.

[3] Разумеется Цельс, гордившийся своим безпристрастием.

[4] Мф. 17, 9.

[5] Ин. 5, 31.

[6] Ин. 10, 24.

[7] Срвн. Ин. 1, 32.

сходства между осуждением Иоанна и Иисуса. Таким образом, и здесь похваляющийся своим всезнанием[1] должен быть изобличен в незнании того, какие слова ему следовало бы вложить в уста иудея в его споре с Иисусом.

XLIX. После этого — не знаю почему только — он умышленно, как я думаю, оставляет без внимания весьма важную сторону вопроса об Иисусе, а именно то, что о Нем предсказывали пророки иудейские, в частности, Моисей и те (пророки), которые жили после Моисея и даже ранее его. Думаю, что (Цельс) поступает так ввиду невозможности сказать что-либо в доказательство того (своего) положения, что ни иудеи, ни все эти многочисленные секты якобы не желают пророчеств об Иисусе. Можно предположить, впрочем, что Цельс даже и не знал пророчеств об Иисусе. В самом деле, если бы ему со слов христиан было известно, что многие пророки предсказывали о пришествии Спасителя, то тогда он и не вложил бы в уста выведенного им иудея таких речей, которые были уместны скорее в устах самарянина или же саддукея; тогда и его иудей, выведенный в качестве действующего лица, не стал бы утверждать: «Но мой пророк сказал когда-то в Иерусалиме, что придет Сын Божий, Судия праведных и отмститель неправедных». Разве один пророк предсказывал о Христе? Ведь только самаряне и саддукеи, принимающие книги одного Моисея, могут утверждать, что пророчества о Христе ограничиваются только теми книгами (Моисея). Да и пророчество не было изречено в Иерусалиме, потому что Он тогда, во времена Моисея, еще не был известен даже по имени. Итак, хорошо было бы, если бы все обличители (христианского) учения (подобно Цельсу) пребывали в неведении не только о смысле (πραγμάτων), но и о простой букве писания и изобличали христианство так, чтобы речь их не имела даже мимолетной убедительности, могущей нетвердых и временно верующих[2] отклонить не только от веры, но и от маловерия. Что же касается иудея, то он даже не мог говорить, что «какой-то пророк сказал о пришествии Сына Божия»; ведь это на языке (иудеев) значит, что «придет» Христос (Мессия) Божий. По крайней мере, иудеи часто со-

[1] См. кн. 1, § 8, § 34.
[2] Срвн. Лк. 8, 13.

вопросничают с нами относительно Сына Божия в том смысле, что будто бы никакого такого нет и никакой пророк не предсказывал о Нем. Мы же, во всяком случае, не то утверждаем, что о Сыне Божием будто бы нет пророчеств; мы хотим сказать только, что слова «мой пророк когда-то в Иерусалиме сказал, что придет Сын Божий», (Цельс) совсем некстати приписал иудею, который не признает подобного (пророчества).

L. Затем (Цельс указывает), что будто бы пророки изрекли об Иисусе одно только то, что Он — Судия праведных и отмститель нечестивых, и не говорили при этом ни о месте Его рождения, ни о Его страдании, которое Он потерпел от иудеев, ни о Его Воскресении, ни о чудесах, которые Он совершил. Он при этом спрашивает (Иисуса): «Да почему, собственно, это пророчество более к Тебе приложимо, а не к тысячам других (людей), которые жили после (этого) пророчества?[1]» Желая быть убедительным в доводе, что это пророчество может также относиться и к другим, он приводит — не знаю только зачем — такое свидетельство, что будто бы «фанатики и люди, дошедшие до изступления, утверждают, что они — Сын Божий [υἱόν θεοῦ], сошедший с небес». Мы же, со своей стороны, нигде не находим сказания, будто бы нечто подобное было у иудеев. Итак, ввиду этого (возражения Цельса) нужно, прежде всего, сказать, что многочисленные пророки многоразличным способом изрекали пророчества о Христе: одни — в виде прикровенных изречений (δι᾽ αἰνιγμάτων), другие — в виде подобий (δι᾽ ἀλληγορίας) или еще каким-нибудь другим способом, а некоторые даже в форме ясных и отчетливых слов (αὐτολεξεί). И так как (Цельс) в последующей речи дерзко и со злым умыслом, в виде выведенного им иудея, обращается к верующим из среды народа (иудейского) со словами, что «пророчества, которые относятся к Христу будто бы можно приурочить и к иным обстоятельствам», — мы и должны здесь привести из числа многочисленных хотя немногие (пророчества). И если кому будет угодно, пусть выскажет относительно этих пророчеств что-либо убедительное в опровержение их — нечто такое, что могло бы отклонить от веры даже тех, которые веруют по собственному влечению сердца (ἐντρεχῶς).

[1] То есть пророчества Моисеевых книг.

LI. Так о месте рождения Иисуса предсказано, что *вождь произойдет из Вифлеема* [Βηθλεὲμ ἐξελεύσεται ὁ ἡγούμενος]. Пророчество читается следующим образом[1]: «*И ты, Вифлееме — доме Ефрафов*[2], *еда мал еси, еже быти в тысящах Иудиных? из тебя бо Мне изыдет старейшина, еже быти в князя во Израили, исходи же его из начала от дний века*». Это именно пророчество и нельзя приурочить ни к одному из фанатиков, как выражается иудей у Цельса, ни к одному из дошедших до изступления, ни к одному из тех, которые говорят, что они пришли свыше, если не будет ясно доказано, что тот или иной из них действительно родом из Вифлеема или же вышел оттуда для управления народом, как это может сказать кто-либо другой. Допустим, что относительно рождения Иисуса в Вифлееме кто-нибудь пожелает получить подтверждение еще каким-либо иным способом, независимо от пророчества Михея и сказания, записанного учениками Иисуса в Евангелиях; такой человек может обратить внимание но то, что согласно с евангельским сказанием о Его рождении самая пещера Вифлеемская указывает, где Он родился, а также и ясли пещерные свидетельствуют о том, где Он был повит пеленами. В тех местах живо еще предание об этом событии, известно даже и врагам веры, что в той пещере родился Иисус, Которого чтут и Которому дивятся христиане. Я даже думаю, что еще до пришествия Христа архиереи и книжники народа (иудейского), ввиду ясности и очевидности пророчества, учили, что Христос родится в Вифлееме. И это учение дошло до слуха многих иудеев. Вот почему и Ирод, как повествует Евангелие, на свой вопрос, обращенный к иудейским первосвященникам и книжникам, получил от них ответ, что Христос должен родиться в «*Вифлееме, земле Иудиной*»[3], откуда происходил Давид. Также и в Евангелии от Иоанна мы читаем, что иудеи говорили, что Христос должен родиться в Вифлееме, городе Давида[4]. После же пришествия Христа (иудеи) начали употреблять все свои усилия к тому, чтобы уничтожить молву о Нем, о Его рождении свыше как предска-

[1] Мих. 5, 2.

[2] Здесь Вифлеем («дом хлеба», Быт. 35, 19) называется синонимичным выражением Ефрафа, что значит плодоносный.

[3] Мф. 2, 6.

[4] Ин. 7, 42.

занном пророками, и этим самым достигли того, что изгнали это учение из (сознания) народа. И через это самое они показали себя до некоторой степени достойными братьями тех (иудеев), которые убедили солдат, находившихся на страже при гробе, и видевших Его Воскресение из мертвых, и возвещавших об этом, говорить зрителям: *«Скажите, что ученики Его, придя ночью, украли Его, когда мы спали. И, если слух об этом дойдет до правителя, то мы убедим его и вас от неприятности избавим»*[1].

LII. С любовью к спорам и предубеждением трудно справиться. Они производят то, что люди, проникнутые ими, даже очевидные вещи не желают замечать, чтобы только не получить возможности лишиться убеждений (δόγματα), которые сделались привычными для них и которые сообщили их душе известные определенные качества. Легче человеку бывает лишиться каких угодно привычек — хотя и это, конечно, трудно, — чем оставить все то, что касается убеждений. Нелегко бывает оторваться и от вещей, с которыми сживаешься; так, неохотно приходится расставаться с домом, с городом, с деревней, с людьми, к которым привыкаешь: к ним чувствуется особенное предрасположение. Вот это-то обстоятельство и послужило причиной, почему многие из иудеев того времени не пожелали видеть очевидных пророчеств и чудес, совершенных Иисусом, не пожелали знать страданий, которые, согласно Писанию, Он претерпел. И что человеческая природа уж так устроена, что имеет все эти слабые стороны, особенно ясно может быть для тех, которые понимают, с каким трудом люди оставляют убеждения, которые они получили от предков и сограждан и в которых они утвердились, несмотря на их постыдность и ничтожность. Нелегко потому убедить египтянина, чтобы он с презрением отнесся к наследию отеческому, чтобы перестал считать за Бога то или иное животное, лишенное разума, чтобы не решался скорее умереть, чем съесть кусок мяса от такого животного. Если мы на исследовании этого вопроса остановились несколько больше и при его обсуждении занимались сравнительно долго разсмотрением пророчества, в котором идет речь о Вифлееме, то в данном случае, думаем, мы поступили так в силу необходимости, из желания защи-

[1] Мф. 28, 13–14.

тить себя от таких людей, которые могут сказать также и следующее: «Если среди пророчеств, известных иудеям, были ясные (пророчества) об Иисусе, то почему же тогда иудеи после Его пришествия не приняли Его учения, почему они не вступили на тот добрый путь, который им показал Иисус?» Из нас никто, конечно, не должен высказывать подобные злословия перед лицом верующих, так как очевидно, что о вере в Иисуса предлагаются такие доводы (λόγοι), которые нельзя легкомысленно презирать научившимся их почитать.

LIII. Если представляется необходимость, то мы охотно приведем еще и второе пророчество,которое явно относится к Иисусу. Это — пророчество, которое за столь много лет еще до пришествия Иисуса было записано Моисеем. Он говорит, что Иаков перед своей кончиной каждому из сыновей высказал пророчество и Иуде, между прочим, сказал следующее: «*Не оскудет князь от Иуды и вождь от чресл его, дондеже приидут отложеная* (ἀποκείμενα) *ему*»[1]. Читая это пророчество, которое в действительности много древнее даже Моисея — хотя неверующий, конечно, может подумать, что оно высказано самим же Моисеем, — можно только дивиться, каким образом Моисей мог предсказать, что цари иудейские, при существовании двенадцати колен среди еврейского народа, произойдут именно из колена Иудина и будут царствовать над народом. Вот почему и весь народ (еврейский) получил название иудеев, являясь таким образом соименником царственного колена. Во-вторых, читатель, относящийся без предубеждения, может дивиться в нем и тому, каким образом, предсказывая о происхождении князей и вождей народа из колена Иудина, пророк установил в то же время и предел его власти в словах: «*Не оскудеет князь от Иуды и вождь от чресл его, дондеже приидут отложеная ему, и Той чаяние языков*»[2]. Действительно, пришел Помазанник (ὁ Χριστός) Божий, Которому принадлежит

[1] Быт. 49, 10. — Это пророчество ко времени Иисуса Христа действительно получило свое исполнение. Незадолго до Рождества Христова иудейский престол стал занимать Ирод Идумеянин, чужестранец. — По свидетельству Иустина Мученика («Разговор с Трифоном иудеем») иудеи данное место в редакции перевода Семидесяти подвергли переработке. См. соч. Иустина Мученика в русск. переводе, Москва, 1864, стр. 344–345.

[2] Срвн. Быт 49, 10.

«*отложеное*», — «*Князь*», о Котором говорят обетования Божии. И, очевидно, только Он один был предметом «чаяния для язычников» — для всех, которые жили до Него, и — скажу дерзновенно — были после Него. Ведь от всех народов произошли те, которые уверовали чрез Него в Бога, и на Его имени основали народы свою надежду по слову Исаии, сказавшего: «*На имя Его языцы уповати имут*»[1]. Он ведь и был Тот, Который «*Сущым во узах*»[2] — ведь каждый связан узами своих грехов — сказал: «*Изыдите*»[3], и тем, которые обретаются в неведении, (повелел) выйти к свету. Все это точно так же было предсказано пророком в следующих словах: «*...и дах Тя в завет вечный языков, еже устроити землю и наследити наследия пустыни, глаголюща сущым во узах: изыдите, и сущым во тме: открыйтеся*»[4]. И следует обратить взоры на то, что при Его пришествии в лице простосердечно верующих по лицу всей земли пришло в исполнение следующее пророчество: «*На всех путях пастися будут, и на всех стезях пажить их*»[5].

LIV. Цельс, который заявляет о своем знании всего нашего учения, злословит на Спасителя за Его страдания, будто бы «Отец не пожелал Ему прийти на помощь во время этих страданий, а Сам Он не мог оказать Себе этой помощи»[6]. По этому поводу нужно иметь в виду, что страдания, а также и причина их были предсказаны пророками: Его смерть за людей и перенесенные Им муки, на которые Он был осужден, были полезны для людей[7]. Было предсказано и то, что языческие народы, у которых даже не было пророков, «*узнают*» Его[8]. Было сказано, что Он явится «в образе уничиженном»[9], по представлению людей. Вот как читается это место: «Вот уразумеет отрок мой, и возвысится, и прославится, и возвеличится. И как многие ужаснутся о Тебе, так обезславится от людей вид Твой и слава Твоя от сынов человече-

---

[1] Ис. 42, 4.
[2] Срвн. Ис. 49, 9; Притч. 5, 22.
[3] Ис. 49, 9.
[4] Ис. 49, 8–9.
[5] Ис. 49, 9.
[6] Срвн. Мф. 27, 39–44; Мк. 15, 29–33; Лк. 23, 35–39.
[7] Срвн. Ис. 53, 5.
[8] Срвн. Ис. 52, 15.
[9] Срвн. Ис. 53, 3.

ских. Так удивятся многие язычники о Нем и заградят цари свои уста: потому что и те, которым не было возвещено о Нем, увидят (Его) и те, которые не слышали, узнают (Его). Господи, кто поверил слуху нашему? И мышца Господня кому открылась? Возвещаем, что пред Ним (Господом) Он, как отрок, как корень в земле, лишенной влаги: нет в Нем ни вида, ни славы. И мы видели Его, и не имел Он ни вида, ни красоты, но вид Его унижен и умален больше, чем у всех людей; Он — Человек, покрытый ранами и умеющий переносить болезнь, потому что отвратилось лице Его, покрылось позором и Его считали ни во что[1]. Сей грехи наши носит и о нас болезнует, а мы думали, что Он находится в труде, страдании и озлоблении (от Бога). Но Он был изранен за грехи наши, и мучен за беззакония наши, наказание мира нашего на Нем, раною Его мы исцелились. Все как овцы заблудились, человек с пути своего сбился; и Господь предал Его за грехи наши, а Он, при озлоблении (Своем) не открывает (даже) уст Своих; как овца на заклание был веден и как агнец пред стригущим его безгласен. В смирении Его суд Его был взят: род же Его кто изъяснит? Потому что берется от земли жизнь Его, ради беззаконий народа моего веден был на смерть»[2].

LV. Помнится мне, как я однажды в разговоре с иудеями, которых считали за великих ученых, указывал на эти именно пророчества. Мой же иудейский противник возражал мне по поводу этих пророчеств, говоря, что их нужно понимать в приложении

---

[1] οὐκ ἐλογίσθη, слав. «не вменися»; русск. перевод с еврейского: «...и мы ни во что ставили Его» (Ис. 53, 3).

[2] *«Се, уразумеет отрок мой и вознесется и прославится зело. Якоже ужаснутся о Тебе мнози, тако обезславится от человек вид Твой, и слава Твоя от сынов человеческих. Тако удивятся языцы мнози о Нем, и заградят царие уста своя: яко, имже не возвестися о Нем, узрят, и иже не слышаша, уразумеют. Господи, кто верова слуху нашему, и мышца Господня кому открыся? Возвестихом, яко отроча пред ним яко корень в земли жаждущей, несть вида Ему, ниже славы; и видехом Его, и не имяше вида, ни доброты. Но вид Его безчестен, умален паче всех сынов человеческих; человек в язве сый и ведый терпети болезнь, яко отвратися лице Его, безчестно бысть и не вменися. Сей грехи наши носит и о нас болезнует, и мы вменихом Его быти в труде и в язве от Бога и во озлоблении. Той же язвен бысть за грехи наша и мучен бысть за беззакония наша, наказание мира нашего на Нем, язвою Его мы изцелехом. Вси яко овцы заблудихом; человек от пути своего заблуди, и Господь предаде Его грех ради наших. И Той, зане озлоблен бысть, не отверзает уст Своих; яко овча на заколение ведеся, и яко агнец пред стригущим Его безгласен, тако не отверзает уст Своих. Во смирении Его суд Его взятся; род же Его кто исповесть; яко вземлется от земли живот Его, ради беззаконий людий моих ведеся на смерть».* Ис. 52, 13–15; 53, 1–8.

к целому народу, который был разсеян и поражен для того, чтобы вследствие разсеяния иудеев среди остальных народов можно было приобрести многих новых исповедников веры. В этом именно смысле он объяснял слова «*обезславится от* людей *вид Твой*»[1] а также слова «и те, которым не было возвещено о Нем, увидят (Его)»[2], и наконец, слова «Он — человек в ране пребывающий»[3]. В данном случае во время спора было выставлено много оснований с целью доказать, что эти пророчества относятся к отдельному лицу и что они неправильно объясняются ими в приложении ко всему народу. Я спрашивал их, кто же Этот Тот, Который говорил: «Он *грехи наши носит и о нас болезнует*» и дальше: «Он *изъязвлен был за грехи наши и мучим... за беззакония наши*»[4]? Кто был и тот, который говорит: «*и ранами Его мы исцелились*»[5]? Ясно, что у пророка, который предвидел будущее и под наитием Святаго Духа влагает слова в уста говорящих, ведут свою речь те, которые были во грехах и чрез страдания Спасителя исцелились, — все равно будут ли это люди, вышедшие из среды иудейского народа или же принадлежащие к числу язычников. Причем великую трудность, по нашему мнению, для них составляли особенно следующие слова приводимого изречения: «...ради беззакония народа моего веден был на смерть». Ведь если это пророчество нужно относить к народу, как они того желают, то как тогда может быть сказано, что Он «веден был на смерть» за грехи народа Божия, если только Он — не отдельное лицо от народа Божия, а составляет с ним одно? Да Кто же иной, помимо Иисуса Христа, может быть Тем, *язвою* Которого мы исцелились, — мы, верующие в Него, — Который ниспроверг *начала* и *власти*[6], поработившие нас, и подверг их позору дерзновением на древе? В данном случае не входит в нашу задачу объяснять это пророчество во всех его отдельных частях и не оставлять в нем ничего без раскрытия. Я и так, думаю, несколько остановился на нем, конечно, по необходимости ввиду (обличительной) речи, которую ведет иудей, выставленный Цельсом.

---

[1] См. Ис. 52, 14.
[2] См. Ис. 52, 15.
[3] См. Ис. 53, 3.
[4] См. Ис. 53, 4–5.
[5] Ис. 53, 5.
[6] См. Кол. 2, 15.

LVI. И Цельс, и иудей, выставленный у него, равно как и все неверующие в Иисуса упустили из виду, что пророчества говорят о двояком пришествии Христа — о первом, соединенном с человеческими слабостями и безславном, чтобы через Свой образ жизни среди людей Христу можно было показать путь, ведущий к Богу, чтобы таким образом никто из людей не имел возможности оправдывать себя за свой образ жизни незнанием будущего суда; — и о втором пришествии, славном и исключительно Божественном, когда с Божеством не будет соединяться никаких человеческих слабостей. Приводить все эти пророчества потребовало бы много времени. В данном случае достаточно будет, если мы воспользуемся только пророчеством из сорок четвертого псалма, писание которого, между прочим, имеет такое обозначение: «*Песнь о Возлюбленнем*». В этом псалме (Христос) ясно называется Богом в следующих словах: «*Благодать излилась из уст Твоих, посему благословил Тебя Бог на веки. Препояшь Себя по бедру мечом Твоим, Сильный, славою Твоею и красотою Твоею. И в сем украшении Твоем поспеши, воссядь на колесницу ради истины и кротости и правды, и десница Твоя покажет Тебе дивные дела. Остры стрелы Твои (Сильный) — народы падут пред Тобою, они — в сердце врагов Царя*»[1]. Обрати внимание и на следующие затем слова, где Он называется Богом. Там говорится: «*Престол Твой, Боже, вовек; жезл правоты — жезл царства Твоего. Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие: посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих*»[2]. Обрати внимание, как пророк обращает свои слова к Богу, о Котором он выражается, что Его трон пребывает вовек и что (Его) жезл правоты — жезл царствия Его, и как пророк при этом говорит, что этот Бог помазан Богом, Который есть Его Бог, что Он помазан, потому что Он возлюбил правду и возненавидел беззаконие более, чем все Его соучастники. И мне вспоминается, как иудей, который считался ученым, был поставлен в большое затруднение этою речью. Остановившись перед ней в недоумении, он, с точки зрения своего иудейского смысла, дал такой ответ. По его мнению, слова: «*Престол Твой, Боже, вовек; жезл правоты — жезл царства Твоего*», —

[1] Пс. 44, 3–6.
[2] Пс. 44, 7–8.

сказаны пророком в приложении к Богу Вседержителю, а слова: «*Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие: посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой*» и так далее — сказаны в приложении ко Христу.

LVII. Иудей Цельса возражает далее, обращаясь к Спасителю: «Если Ты говоришь, что всякий человек, рожденный по Промышлению Божию, есть Сын Божий, то тогда чем же Ты отличаешься от другого?»[1] На это мы скажем, что всякий (человек) действительно есть сын Божий, если только он, как выразился Павел, более не руководится страхом, но избирает добродетель ради нее самой. Но между таким человеком, который называется сыном Божиим за свои добродетели, и между Иисусом существует большая и громадная разница. Ведь Иисус есть как бы источник и корень (сыновства) таких людей. Вот как читается это место у Павла: «*Вы не приняли духа рабства,* чтобы *опять* жить *в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взываем: «Авва, Отче!*»[2] «Затем против Иисуса в большом количестве могут выступить с обличением — как выражается иудей у Цельса — некоторые и такие (люди), которые утверждают, что, собственно, по отношению к ним было сказано все то, что считалось пророчеством об Иисусе». Мы же, собственно, не знаем, знал ли Цельс таких людей, которые, по своем пришествии в мир, выражали бы желание совершить деяния, подобные Иисусовым, и при этом называли бы себя сынами Божиими или силою Божией. Но по любви к истине подвергая исследованию все, что касается всех подробностей (возражения), мы со своей стороны скажем, что до Рождества Христова между иудеями действительно жил Февда, который выдавал себя за что-то великое[3]. Но после его смерти разсеялись все, которых он обманул. И после этого в дни, когда совершалась народная перепись, если не ошибаюсь — тогда, когда должен был родиться Иисус, некто Иуда Галилеянин увлек за собой многих из среды иудейского народа своею мудростью, которую в нем предполагали, и новизною деяний, которые он

---

[1] Очевидно, имеется в виду место из Евангелия от Матфея 5, 9, 45, 48, где блаженные миротворцы называются сынами Божиими.

[2] Рим. 8, 15.

[3] Срвн. Деян. 5, 36.

думал совершить. Но лишь только он был казнен, как исчезло и его учение, и только весьма немногие, и притом совершенно неученые люди, остались верны ему. И после времен Христа Досифей-самарянин пожелал убедить самарян, что он есть тот Христос, о котором пророчествовал Моисей, и, по-видимому, успел склонить некоторых к своему учению. В данном случае в высшей степени уместно вспомнить мудрое изречение Гамалиила, о котором мы читаем в Деяниях апостолов, что те (упомянутые выше лица) не имеют ничего общего с обетованием (о Христе), так как они не были ни сынами, ни силами Божиими, и только Христос Иисус был воистину Сын Божий. Сказал же Гамалиил так: «*Ибо если это предприятие и это дело от человеков, то оно разрушится,* — действительно, оно и разрушилось после того, как они умерли, — *а если от Бога, то вы не можете разрушить его; берегитесь, чтобы вам не оказаться и богопротивниками*»[1]. Захотел увлечь за собой некоторых своим волшебством и Симон Маг — самарянин[2]. И действительно, он тогда обманул, но теперь число его учеников на всей земле, по моему мнению, не достигает даже и тридцати (человек) — быть может, я сказал даже больше, чем их есть на самом деле. Их очень и очень немного — и то только в Палестине, в остальной же части мира, где он желал сыскать себе славу, его имя совершенно неизвестно. Если оно и хранится некоторыми, то исключительно благодаря Деяниям апостольским. Христианам он обязан тем, что до сих пор еще говорят о нем; но самое дело уже засвидетельствовало, что в Симоне не было ничего Божественного.

LVIII. После этого иудей у Цельса, подменяя магов евангельских халдеями, утверждает, будто бы, «по слову Иисуса, халдеи, побуждаемые Его Рождеством, пришли поклониться Ему как Богу, когда Он был еще Младенцем, причем объявили об этом (событии) Ироду-Четверовластнику, который и послал убить детей, рожденных в это время, думая таким образом убить вместе с ними и этого (Младенца) Иисуса из боязни, как бы Он, прийдя в зрелый возраст, не занял царства». Обрати внимание в данном

[1] Деян. 5, 37–39.
[2] Срвн. Деян. 8, 9–24.

случае на невежество этого человека[1]: он не может отличить магов от халдеев, не видит различия в характере предсказаний и вследствие этого искажает евангельский разсказ. Я не знаю даже, зачем он, собственно, умолчал о побуждении магов (прийти к Иисусу) и не сказал, что побудительной причиной для них была звезда, которую они — как говорится в Писании — видели на востоке. Посмотрим теперь, что нужно на это ответить. Думаем, что усмотренная ими на востоке звезда была новая и совершенно непохожая на обыкновенные звезды — на те, которые расположены или на неподвижной сфере (ἐν τῇ ἀπλανεῖ)[2], или же в более низких слоях (небесной) сферы (ἐν ταῖς κατωτέρω σφαίραις). Напротив, она была из рода тех звезд, которые показываются временно и называются кометами, (κομῆται) или докидами (δοκί δες), или погониями (πωγωνίαι), или пифами (πίθοι), или же носят еще и иные названия, которые греки дают им в зависимости от их различного вида. В объяснение этого явления (звезды) мы представляем такое соображение.

LIX. Обыкновенно наблюдается, что при наступлении великих событий и чрезвычайных изменений на земле появляются подобного рода звезды, которые знаменуют или перемены царств, или наступление войн, или же какие-нибудь иные могущие быть в человеческом роде случайности, потрясающие обыкновенно земные отношения. В сочинении стоика Херемона[3] о кометах мы читаем, каким образом иногда кометы бывают даже вестниками наступления радостных событий; и для доказательства этого он приводит несколько примеров. Если же таким образом при возникновении новых царств и при других важных событиях в мире появляются кометы или какие-либо иные звезды подобного же рода, то что же удивительного, если появление звезды сопровождало рождение Того, Кто должен был произвести обновление (καινοτομεῖν) в человеческом роде и возвестить Свое учение не только иудеям, но и грекам, и многочисленным

---

[1] То есть Цельса.

[2] Ср. кн. I, § 23; а также в «Περὶ ἀρχῶν» (I. 2, с. 3, § 6).

[3] Стоик по философским воззрениям, смотритель Александрийской библиотеки, Херемон прибыл по приглашению в Рим и здесь сделался воспитателем Нерона. Из его сочинений сохранились только незначительные отрывки.

варварским племенам? Я, собственно, не могу сказать, что относительно комет существует какое-либо пророчество, что именно такая или иная комета должна являться для того или иного царства, в те или иные времена, но относительно той (звезды), которая явилась при рождении Иисуса, пророчествовал Валаам в словах, которые мы читаем у Моисея: «*Возсияет звезда от Иакова, и востанет человек от Израиля*»[1]. И если евангельский разсказ о магах и явлении звезды при рождении Иисуса должен будет подлежат обсуждению, то мы можем говорить по этому поводу с греками одно, а с иудеями другое.

LX. Грекам я скажу, что маги находятся с духами в непосредственных сношениях; они призывают их на помощь в вещах, на которых сосредоточено их изучение и которые они желают (изучить). И это они делают только постольку, поскольку (в их действиях) не обнаруживается или не говорится ничего Божественного — ничего такого, что превосходило бы своей силой силу демонов и того заклинания, которым вызываются эти последние. Но коль скоро обнаруживает свое присутствие какая-нибудь другая высшая Божественная (θειοτέρα ἐπιφάνεια) сила, тогда теряют духи свою силу, так как они не могут выносить света Божественности. Поэтому очень вероятно, что и при рождении Иисуса, когда *многочисленное воинство небесное* — повествует в Евангелии Лука, как убежден и я, — восхвалило Бога и сказало: «*Слава в вышних Богу, и на земли мир, во человецех благоволение*»[2], — демонские силы ослабели и потеряли свое могущество, их чары стали давать ложные предсказания, их сила была поколеблена. И, конечно, демоны были ниспровергнуты не только ангелами, спустившимися ради рождения Иисуса на землю, но и силою[3] Иисуса и бывшим в Нем Божеством. Так как в данном случае маги не видели успеха в обычных своих занятиях, которые они раньше осуществляли при помощи известных заклинательных формул (ἐπωδῶν) и чародейств (μαγγανειῶν), то, естественно, они стали искать причину, которая, по их мнению,

[1] Числ. 24, 17.
[2] Лк. 2, 14–15.
[3] По одним рукописям: ὑπὸ τῆς ἰσχύος — силою; по другим же: ὑπὸ τῆς ψυχῆς — душой, то есть духовною силою (Иисуса).

должна быть необычайной. И вот, когда увидели Божественное знамение на небе, они пожелали увидеть и то, что оно знаменовало. Мне думается, что им было известно записанное Моисеем пророчество Валаама, который был точно так же, как и они, опытен в тех же самых искусствах. Они, собственно, там и нашли следующее пророчество о звезде: «*Покажу ему* но не теперь [*и не ныне*], *ублажаю,* но [*и*] *не приближается*»[1]. На основании его они и заключили, что вступил в жизнь Тот человек, Который был предсказан вместе со звездою. И так как они сочли Его за существо высшее сравнительно со всеми теми демонами и духами, которые им обыкновенно являлись и служили, они и пожелали воздать Ему божеское поклонение (προσκυνῆσαι)[2]. Итак, пришли они в Иудею в том убеждении, что родился какой-то царь, но не ведая в то же время о месте, где Ему надлежало родиться, не зная о царстве, над которым Он должен господствовать, они несли с собою дары и желали поднести их Тому, Который, если можно так выразиться, был как бы сложен из Бога и смертного человека[3]. И в числе этих даров-символов они поднесли Ему: *золото* как царю; *смирну* как должному умереть; *ливан* как Богу. И это подношение они сделали, лишь только узнали о месте Его рождения. Но так как Спаситель рода человеческого был Бог, господствующий (ἐνυπάρχων) над ангелами, служащими людям, то ввиду этого магам, за их благочестие, при поклонении Иисусу воздал награду ангел, который дал им совет не ходить к Ироду, а отправиться домой иным путем[4].

LXI. А то, что Ирод посягнул на жизнь родившегося Младенца (Иисуса), этому нечего удивляться, хотя иудей у Цельса и подвергает сомнению истинность этого события. Ведь злоба соединяется с ослеплением; она чувствует себя сильнее даже Божественного Провидения[5] и старается преодолеть его. Такое именно состояние переживал и Ирод: он поверил тому, что родился царь иудейский и в то же время предпринял решение, которое нахо-

---

[1] Числ. 24, 17 (*«Вижу Его, но ныне еще нет; зрю Его, но не близко»*).

[2] Мф. 2, 2–11.

[3] συνθέτω τινὶ ἐκ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου θνητοῦ.

[4] Мф. 2, 11–12.

[5] τοῦ χρεὼν — собственно, рок, судьба.

дилось в явном противоречии с этою верой. Он упустил из виду, что коль скоро Он — царь, то будет и царствовать, если же Он не будет царствовать, то напрасно предпринимать и решение к Его убиению. И вот он захотел Его убить, проникаясь в своей злобе мыслями, которые сами себе противоречили, — и в этом случае он руководился внушениями ослепленного и лукавого дьявола, который с самого начала стал злоумышлять против Спасителя, в то же время ясно сознавая, что Он есть нечто великое и что Он будет таким. Поэтому-то и ангел, охраняя последовательность событий, в которую Цельс, правда, не верит, дал совет Иосифу удалиться вместе с Младенцем и Его Матерью в Египет, а Ирод повелел перебить всех младенцев в Вифлееме и его окрестностях, находясь при том убеждении, что он лишит таким образом жизни и новорожденного царя иудейского. Он не видел, что есть сила, неусыпно пекущаяся о тех, которые достойны попечения и охранения ради спасения людей и что среди этих (людей) первое место по чести и несравненному достоинству принадлежало Иисусу, предназначенному быть царем — царем, конечно, не в том смысле, как это понимал Ирод, но в том, как это приличествует Тому, Которому Бог даровал царство для того, чтобы быть Ему для подвластных раздаятелем щедрот, но щедрот, если можно так выразиться, не средних, не безразличных[1] — напротив, Он должен был воспитывать и управлять Своими подчиненными посредством законов истинно Божественных. Это именно знал и Иисус; Он отвергал Свое царское достоинство в том смысле, как его понимает большинство, и учил об исключительном характере Своего царства, когда говорил: «*Если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям: но ныне же царство Мое не отсюда*»[2]. Если бы Цельс обратил внимание на эти (слова), то он, конечно, не сказал бы следующих слов: «Допустим, Ты не смог воцариться вместо него[3], пока Ты не вырос; но почему же Ты не царствуешь теперь, после того, как достиг уже определенного возраста, и, будучи Сыном Божиим, так униженно выпрашиваешь милостыню,

[1] εὐεργεσίαν ...οὐ μέσην καὶ ἀδιάφορον — имеются в виду блага, *сами по себе* нравственно безразличные, каковы, например, блага материальные.

[2] Ин. 18, 36.

[3] То есть Ирода.

подавленный страхом и испытывая бедствия всюду?» Но благоразумно уклониться от опасности и предотвратить ее — это еще вовсе не постыдно, если только подобная предосторожность обусловливается не страхом перед смертью, но намерением и желанием через более продолжительную жизнь приносить пользу людям до тех пор, пока еще не пришел предназначенный час, в который Ему, принявшему человеческую природу[1], надлежало умереть как человеку для блага людей. Это ясно каждому, если только он познал, что Иисус умер за людей, и мы, насколько могли, уже сказали об этом выше[2].

LXII. После этого, очевидно, не зная даже числа апостолов, (Цельс) приводит такое возражение. Он говорит, что «Иисус приблизил к Себе каких-то десять или одиннадцать отпетых (ἐπιῤῥήτους) людей-мытарей и лодочников очень дурной нравственности (πονηροτάτους) и вместе с ними скитался там и сям, снискивая себе пропитание путем постыдного и настойчивого выпрашивания». И по поводу этого возражения, по мере сил, мы должны войти в обсуждение. Для всех, знающих Евангельские Писания, которые Цельс, по-видимому, даже и не читал, конечно, ясно, что Иисус избрал себе двенадцать апостолов[3], и в числе их был только один *мытарь*, именно Матфей[4]. Под теми же, которых он вообще назвал лодочниками, он, по всей вероятности, разумеет Иакова и Иоанна, так как они именно оставили корабль и *«отца своего Зеведея»*[5], чтобы последовать за Иисусом. Оба же брата — Петр и Андрей[6], которые искали себе необходимое пропитание сетями, уже не могут разсматриваться как лодочники — напротив, по словам Писания их нужно считать *«рыбарями»*. Конечно, можно причислить к последователям Христа и мытаря Левия, но ведь он не был в числе апостолов и считается им разве только в некоторых отдельных списках Евангелия от Марка[7]. Что касается остальных

[1] τοῦ τὸν ἀνειληφότα ἀνθρωπίνην φύσιν ἀνθρώπου θάνατον ἀποθανεῖν.

[2] В LIV и LV главах.

[3] Мф. 10, 1–2; Мк. 3, 14; 6, 7; Лк. 6, 13; 9, 1.

[4] Мф. 9, 9; 10, 3.

[5] Мф. 4, 21–22; Мк. 1, 19–20; Лк. 5, 10.

[6] Мф. 4, 18; Мк. 1, 16.

[7] Мк. 2, 14; Лк. 5, 27. Левий и Матфей — два имени одного и того же лица. Срвн. Мф. 9, 9.

(апостолов), то мы, собственно, не знаем обстоятельств, по которым можно было бы судить, откуда они снискивали себе пропитание прежде, чем сделались учениками Иисуса.

В опровержение этих возражений (Цельса) я могу заметить следующее. Кто будет разсматривать деяния апостолов безпристрастно и без предубеждения, тот придет, конечно, к выводу, что они проповедовали христианское учение и приводили людей к Слову Божию при помощи Божественной силы (δυνάμει θείᾳ). Ведь у них не было ни умения говорить, ни способности проповедовать по правилам эллинской диалектики или риторики, при помощи которых они могли бы привлекать к себе слушателей. И я держусь того мнения: если бы Иисус для распространения Своего учения избрал мужей, которых народ стал бы считать учеными людьми и которые своим увлекательным развитием и изложением мыслей могли бы понравиться всякому вообще человеку, то тогда можно было бы совершенно основательно заподозрить, что для распространения Своего учения Иисус избрал Себе такое же средство и такой же путь, какими пользуются основатели любой философской школы; тогда, следовательно, и исполнение обетований о Божественности Его учения не могло быть уже столь очевидным; тогда Его слово и Его проповедь имели бы в своем основании только убедительность красивых слов и искусство изложения; тогда и вера (Его последователей) обусловливалась бы не силой Божией, но человеческой мудростью[1], как это и бывает при возникновении веры в мирских философов, благодаря их учению. Если же теперь обратить внимание на то, что рыбаки и мытари, не изучившие даже основных начал знания (τὰ πρῶτα γράμματα), — а такими именно изображает их Евангелие, и с этим соглашается даже Цельс, который верит, что оно говорит истину, когда представляет их людьми неучеными, — если (эти рыбаки) не только перед лицом иудеев совершенно безбоязненно говорят о необходимости веры в Иисуса, но даже среди остальных народов успешно проповедуют о Нем, то тогда разве не уместно задать такой вопрос: откуда же у них явилась столь убедительно действующая сила (их слов)? Тем более,

[1] 1 Кор. 2, 5.

что она была совершенно необычайной для многих. И кто станет отвергать, что Иисус словами *«идите за Мной, и Я сделаю вас ловцами человеков»*[1] преисполнил Своих апостолов некоторой Божественной силой (δυνάμει τινὶ θείᾳ)? На эту именно силу указывают и следующие слова Павла, которые мы приводили уже выше: «*И слово мое*, — говорит он, — *и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы, чтобы вера ваша утверждалась не на мудрости человеческой, но на силе Божией*»[2]. Все это как раз соответствует изречениям пророков, которые предвозвестили проповедь Евангелия: «*Господь* даровал[3] *глагол благовествующим силою многою; Царь сил Возлюбленнаго*»[4], даст слово, дабы исполнилось пророчество, которое гласит: «*До скорости течет слово Его*»[5]. Действительно, мы видим, что *«во всю землю изыде вещание»* (φθόγγος) апостолов Иисуса и *«в концы вселенныя глаголы их»*[6]. Вот почему и те, которые слышат слово, возвещенное с силой, сами проникаются силой и проявляют ее в своей жизни и настроении, в своей борьбе за истину, доводящей их даже до смерти. Есть, впрочем, люди, не обладающие таким настроением, несмотря на то, что они возвещают о вере в Бога через Иисуса: они не владеют силой Божией и только по видимости преданы слову Божию.

Выше я уже приводил изречение Спасителя из Евангелия, но, тем не менее, я и в данном случае воспользуюсь им ввиду его пригодности. Это изречение показывает, что наш Спаситель еще заранее предвидел необыкновенный успех евангельской проповеди и свидетельствует о действенности (τὴν ἰσχύν) Своего слова, которое, не прибегая к помощи учителей, производит в верующих убеждение исключительно только при посредстве Божественной силы. Иисус говорит так: «*Жатвы много, а делателей мало; итак молите Господина жатвы, чтобы выслал делателей на жатву Свою*»[7].

---

[1] Мф. 4, 19.

[2] 1 Кор. 2, 4–5.

[3] ἔδωκε — даровал; в слав. *даст*.

[4] Пс. 67, 12.

[5] Пс. 147, 4.

[6] Пс. 18, 4; срвн. Рим. 10, 18.

[7] Мф. 9, 37–38.

LXIII. Цельс называл апостолов Иисуса «людьми безславными, мытарями, лодочниками самой сомнительной нравственности». И на это мы можем дать такой ответ. Очевидно из желания унизить значение (апостольского) учения ему заблагоразсудилось относиться с доверием к тем местам Писаний (апостольских), которые согласны с его собственными желаниями, и, наоборот, не доверять Евангелиям, чтобы иметь таким образом возможность отвергнуть столь очевидную Божественность (апостольского учения), возвещенную в этих именно книгах. Но ведь любовь к истине со стороны писателей (Евангелий) ему можно было бы видеть уже из того факта, что они разсказывают в них о собственных дурных качествах; уже на основании этого он мог бы убедиться также и в необычайности (их учения). Действительно, мы читаем во вселенском послании[1] Варнавы[2] — и отсюда Цельс, может быть, заимствовал свое утверждение, что апостолы были люди безсловесные и дурной нравственности, — что Иисус «избрал собственных апостолов, людей крайне грешных»[3]. И в Евангелии от Луки Петр говорит Иисусу: «*Выйди от меня, Господи, потому что я человек грешный*»[4]. И Павел, который в последующее время сделался апостолом Иисуса, точно так же пишет в послании к Тимофею: «*Верно, ... что Христос Иисус пришел в мир спасти грешников, из которых я первый*»[5]. Я не знаю, как это Цельс забыл или — вернее — упустил из виду сказать хоть что-нибудь о Павле, который после Иисуса положил основание церквам во Христе. Очевидно, он сознавал, что если завести речь о Павле, то по необходимости пришлось бы ему давать разъяснение на вопрос, каким образом этот именно Павел раньше был гонителем Церкви Божией и яростно вел борьбу против верующих, как он даже учеников Иисуса хотел довести до смерти[6], но позд-

---

[1] ἐν τῇ Βαρνάβα καθολικῇ ἐπιστολῇ — послание Варнавы называется здесь *вселенским, соборным*, вероятно, ввиду всеобщности своего назначения.

[2] Варнава, спутник и сотрудник апостола Павла, видный проповедник христианского учения второй половины I столетия. С его именем сохранилось одно так называемое «Послание Варнавы».

[3] Гл. 5; срвн. русск. пер. в изд. Творений Мужей Апостольских, свящ. П. Преображенского, 1895, стр. 31.

[4] Лк. 5, 8.

[5] 1 Тим. 1, 15.

[6] См. Деян. 8, 3; 9, 1.

нее сам изменился настолько, что «*благовествование Христово ... распространил от Иерусалима ... до Иллирика*», и благовествовал с такой ревностью, что «не желал *созидать на чужом основании*»[1], и обращался (со своею проповедью) туда, где Евангелие Божественное во имя Христа (ἐν Χριστῷ) еще не было проповедано[2]. Что же, таким образом, странного в том, что Иисус, желая показать роду человеческому великую силу Своего врачевания душ, избрал Себе «безславных и дурной нравственности (учеников)» и их довел до того, что они сделались образцом самой высшей нравственной чистоты для всех, которые приводились чрез них к благовестию Христову?

LXIV. Если мы зададимся целью осуждать пороки прежней жизни тех людей, которые оставили свой порочный путь, то тогда мы должны обвинить даже Федона[3] за то, что он обратился к философии. История действительно повествует, что Сократ извлек его из публичного дома и направил его к занятию философией. Должны мы подвергнуть порицанию и распутную жизнь Полемона[4], последователя Ксенократа, именно за его философию, между тем, как по ее адресу нам следовало бы расточать похвалу за то, что она своим учением в устах своих последователей приобрела силу обращать людей от грязи пороков к доброй жизни. Но у греков мы находим только Федона — я, по крайне мере, не знаю никакого другого — и единственного Полемона, которые оставили безнравственную и порочную жизнь и обратились к занятию философией. Среди же последователей Иисуса находятся не только те известные двенадцать (апостолов), бывшие тогда, но и после, во все время продолжает увеличиваться все больше и больше количество учеников, которые составили из себя стройный хор добродетельных мужей и о своей прежней жизни могут сказать так: «*Ибо и мы были некогда несмысленны, непокорны, заблудшие, были рабы похотей и различных удовольствий, жили в злобе*

[1] То есть основании, заложенном ранее другими апостолами.

[2] Рим. 15, 19–21.

[3] Федон, родом из Элиды, в молодости был рабом. Благодаря Сократу увлекся философией и, сделавшись свободным гражданином, оставался ревностным последователем сократической философии до самой своей смерти. Федон нам известен, главным образом, по диалогу Платона под заглавием «Федон».

[4] Афинский философ, ученик Ксенократа, учитель Зенона. Он оставил свою разгульную жизнь и серьезно занялся философией. См. Sat. Horat. 2, 3, 253 sq.

и зависти, были гнусны, ненавидели друг друга. Когда же явилась благодать (ἡ χρηστότης) *и человеколюбие Спасителя нашего, Бога»*, мы сделались вот именно такими[1] «*банею возрождения и обновления Святым Духом, Которого излил на нас обильно*»[2]. Бог «*посла Слово Свое* — как учит пророк в псалмах — *и исцели я, и избави я от растлений их*»[3]. К сказанному я мог бы прибавить еще и то, что Хризипп в своей книге «О врачевании страстей» из желания удалить в людях душевные страсти делает попытку врачевать одержимых страстями согласно с положениями той или иной философской школы безразлично, не озабочиваясь при этом обсуждением того, какое из положений (этих школ) соответствует истине. Он говорит, что если даже признать, что пожелание заключает (в себе) конечную цель, то и страсти нужно врачевать этим же путем[4]. Допустим, говорит он, что существует даже три рода благ, все равно нужно принимать в соображение это учение и на основании его освобождать людей от страстей, которыми они бывают одержимы. Противники же христианства не замечают, у скольких людей укрощены страсти, у скольких — уничтожена целая бездна порока, у скольких — смягчена грубость нравов, и все это по указанию учения христианского. Те, которые радеют об общественном благе, собственно, должны единогласно воздать благодарность нашей вере за то, что она новым способом освободила людей от многих бедствий, должны пред ней, по крайней мере, засвидетельствовать, что она, при всей своей предполагаемой неистинности, все же полезна человеческому роду.

LXV. Чтобы предостеречь своих учеников от неразумной ревности, Иисус говорил им: «*Когда же будут гнать вас в одном городе, бегите в другой*»[5] и если в другом будут преследовать, то тогда бегите опять в иной. Будучи учителем, Он был в то же время для них образцом строго уравновешенной жизни, которая соединялась с осмотрительностью — не подвергать себя опасностям на-

---

[1] То есть нравственно обновленными.

[2] Тит. 3, 3–6.

[3] Пс. 106, 20.

[4] То есть путем удовольствий.

[5] Мф. 10, 23.

прасно, не вовремя, безрассудно. И этим обстоятельством опять пользуется Цельс для того, чтобы построить свое злонамеренное возражение. Выведенный им иудей говорит Иисусу: «Ты вместе с учениками украдкой бегаешь то туда, то сюда». Мы должны сказать, что подобное поведение, которое в данном случае ставится в упрек Иисусу и его ученикам, судя по разсказам, было присуще также Аристотелю. Когда он заметил, что его стараются обвинить как хулителя богов, ввиду некоторых положений его учения, которые считались у афинян безбожными, он оставил Афины и перенес свою школу в Халкиду[1]. Это удаление он оправдывал перед своими приближенными, говоря так: «Уйдем из Афин, чтобы не дать повода афинянам повторить преступление, подобное тому, какое они совершили против Сократа, чтобы вторично они не учинили беззаконие против философии». Цельс говорит дальше, что «Иисус вместе со Своими учениками скитался всюду и снискивал Себе пропитание путем унижения, постыдным образом». Но он должен сказать, где же он нашел, что Иисус «путем унижения, постыдным образом снискивал (пропитание)»? Ведь по разсказу Евангелий, «*некоторые женщины, которых Он исцелил от злых духов и болезней*», — те женщины, среди которых находилась и Сусанна, доставляли апостолам пропитание из средств своих[2]. Да и кто из философов не получал средства, необходимые для удовлетворения нужд, от учеников своих, которым они сообщали полезные знания? Или, может быть, те[3] в данном случае поступали хорошо и правильно, и только ученики Иисуса, при подобных же поступках, достойны обвинения со стороны Цельса в том, что они «низким способом, снискивали себе пропитание?»

LXVI. Иудей у Цельса вслед за этим задает Иисусу такой вопрос: «И зачем это потребовалось унести Тебя в Египет, когда Ты был еще ребенком? Чтобы не убили Тебя? Но Богу не свойственно боятся смерти! Ангел снизшел с неба и приказал Тебе и Твоим домашним убежать, чтобы Вас не захватили и не убили. Но разве Великий Бог не мог сохранить Тебя, собственного Сына, тут же,

---

[1] Большой город на Эвбее.

[2] Лк. 8, 2–3.

[3] То есть философы.

на месте рождения, — Бог, Который ради Тебя посылал уже двоих ангелов?»[1] По этим словам можно думать, что Цельс отвергал в человеческом теле и душе Иисуса присутствие какой бы то ни было Божественности, даже присутствие в Его теле таких (Божественных) свойств, какие приписываются в мифах Гомеру. Вот почему он смеется и над той кровью, которую пролил Иисус на кресте, что та кровь не была «похожа на ту, что течет из священного тела богов»[2].

Мы же, со своей стороны, верим свидетельству Иисуса, когда Он указывает на присущее в Нем божество[3] в словах: «*Я есмь путь и истина и жизнь*»[4], или когда говорит нечто подобное этому выражению (в других местах). Что касается положения, что Он имел человеческое тело (ἐν ἀνθρωπίνῳ σώματι ἦν), то об этом Он говорит в следующих словах: «*А теперь ищете убить Меня, Человека, сказавшего вам истину*»[5]. Словом, по нашему учению, Он есть какое-то сложное существо[6]. Так как Он пришел в мир, чтобы обитать Ему между людьми как человеку, то и необходимо было Ему хранить Себя до поры до времени от опасности смерти. Таким образом, Он должен был отдаться водительству Своих воспитателей, которые и поступали под руководством Божественного ангела, который и давал им советы, в первый раз сказав следующее: «*Иосиф, сын Давидов! не бойся принять Марию, жену твою: ибо родившееся в Ней есть от Духа Святаго*»[7], а во второй раз: «*Встань, возьми Младенца и Матерь Его, и беги в Египет, и будь там, доколе не скажу тебе: ибо Ирод хочет искать Младенца, чтобы погубить Его*»[8]. В этих словах Писания я совершенно не могу найти чего-либо невероятного. В том и другом месте, правда, разсказывается, что ангел говорил Иосифу в сновидении; но ведь со многими другими случалось, что во сне получали настав-

[1] Очевидно, имеются в виду события из Мф. 1, 20 и Лк. 1, 26.

[2] Стихи из «Илиады» Гомера — 5, 340.

[3] περὶ ... τῆς ἐν αὐτῷ θειότητος

[4] Ин. 14, 6.

[5] Ин. 8, 40.

[6] σύνθετόν τι χρῆμά φαμεν αὐτὸν γεγονέναι, то есть существо, соединяющее в одной личности Богочеловека две природы — Божескую и человеческую.

[7] Мф. 1, 20.

[8] Мф. 2, 13.

ления, как им надобно действовать, — все равно, при посредстве ли ангела, или без всякого какого-либо посредства образовывались в душе эти представления. Итак, что же странного в том, что принявший раз (ἅπαξ) человеческую природу и заботится об отклонении опасностей по-человечески? Это так случилось, конечно, не потому, что будто бы иным способом предотвратить опасности было даже и невозможно, а скорее потому, что Иисусу надлежало заботиться о спасении (людей) соответствующим путем и порядком. Лучше было Младенцу Иисусу избегать козней Ирода и скрыться со Своими воспитателями в Египет до тех пор, пока не умрет замышляющий против них козни, чем если бы Провидение, бодрствующее над Иисусом, помешало Ироду привести в исполнение его желание убить Младенца, родившегося из-за нас, — чем если бы то же Провидение создало для Иисуса столь прославленный у поэтов «шлем Гадеса[1]» или какую-нибудь подобную защиту, — чем если бы, подобно жителям Содома[2], поражены были слепотой те, которые пришли для Его убиения. Столь необычайная и чудесная помощь, оказанная Ему, не могла быть уместной для Него, потому что Он как человек, засвидетельствованный Богом, желал показать, что в Нем — человеке, которого каждый видел, обитает нечто Божественное, что Он именно есть истинный Сын Божий[3], Бог-Слово, Сила Божия и Мудрость Божия, есть Тот, Которого называют Христом[4]. Здесь, конечно, не место входить в обсуждение вопроса о составе (природ)[5], из чего именно сложен вочеловечившийся Иисус[6], так как все это составляет уже, так сказать, домашний вопрос и может обсуждаться только среди верующих[7].

---

[1] Илиада Гомера 5, 845. — Бог подземного царства Гадес (Ἀΐδης — невидимый), по сказанию греческой мифологии, является обладателем шлема, который, по своим чудесным свойствам, имеет значение шапки-невидимки наших русских сказок.

[2] Срвн. Быт. 19, 11.

[3] ὁ κυρίως υἱὸς θεοῦ.

[4] Срвн. Ин. 1, 1; 1 Кор. 1, 18, 24.

[5] περὶ τοῦ συνθέτου.

[6] ἐξ ὧν συνέκειτο (ὁ) ἐνανθρωπήσας Ἰησοῦς.

[7] Этот вопрос о соединении природ в личности Иисуса, таким образом, относится к числу вопросов *таинственных* (disciplina arcana), то есть таких, о которых в первые времена христианства обыкновенно не сообщалось лицам, стоящим вне церковного общения.

LXVII. После этого иудей у Цельса, как какой-нибудь греческий ученый, воспитанный на началах греческой науки, продолжает говорить (Иисусу): «Древние мифы, правда, приписывают божественное происхождения Персею, Амфиону, Эаку и Миносу; мы, со своей стороны, впрочем, и к ним не питаем доверия — эти мифы представляют деяния их великими и чудесными и в действительности даже выше человеческих для того, чтобы не могли они казаться не заслуживающими доверия. Но что же Ты совершил прекрасного или чудесного, на словах ли то или на деле? Ничего такого Ты нам не показал, хотя в храме Тебя и вызывали на то, чтобы Ты ясными и неопровержимыми знамениями подтвердил, что Ты именно Сын Божий». На это нужно сказать следующее: да пусть греки покажут нам, что именно любой из упомянутых (героев) сделал полезного, замечательного, имеющего значение для последующих поколений, что сделал такого, что могло бы придать мифами о них известную степень убедительности в их божественном происхождении? Но они не могут показать ничего такого, что хотя бы сколько-нибудь приближало деяние описанных ими мужей к деяниям Иисуса. Правда, греки могут отсылать нас к мифам и сказаниям, существующим у них, и при этом выражать желание, чтобы мы этим сказаниям верили безпрекословно (ἀλόγως), а своим сказаниям (о деяниях Иисуса) не верили, несмотря на их значительную очевидность. Но мы, со своей стороны, утверждаем, что деяния, совершенные Иисусом, составляют достояние всего обитаемого людьми мира, в котором разсеяны церкви Божии чрез Иисуса — те церкви, которые образованы Им из людей, обратившихся от столь многочисленных грехов. И теперь еще имя Иисуса дает мир мятущейся человеческой мысли, изгоняет демонов, исцеляет болезни, производит какую-то удивительную мягкость и умеренность нравов, человеколюбие, доброту, кротость во всех тех, которые вовсе не по одному только лицемерию проявляют свою веру из-за каких-нибудь житейских выгод или по каким-либо человеческим соображениям, но, напротив, с глубоким убеждением (γνησίως) принимают учение о Боге, о Христе и о будущем Суде.

LXVIII. Очевидно, предполагая, что в данном случае мы могли бы указать на совершенные Иисусом великие (чудесные) деяния, из которых выше мы приводили только очень немно-

гие, — Цельс вслед за вышеприведенными своими словами сам приводит и, по-видимому, выдает за истину то, что в Писании говорится об исцелениях, о воскрешении, о небольшом количестве хлебов, доставивших насыщение множеству людей и давших еще значительное количество остатков, — выдает за истину и все остальное, что, по его мнению, представляется чудесным в рассказах учеников (Иисуса). При этом он обращается к ним с таким обвинением: «Ну, допустим, что все эти деяния Ты на самом деле совершил». И далее он ставит эти самые деяния (Иисуса) на одну ступень с теми действиями, которые совершают обыкновенно фокусники, заявляющие при этом об их особенных чудесных свойствах, — ставит на одну ступень с проделками лиц, которые получили свою науку от египтян и эту свою чудесную мудрость показывают среди форума[1] за несколько оболов[2] — изгоняют из людей бесов, выдувают болезни[3], вызывают души героев, уставляют столы дорогими яствами и закусками, хотя последних на самом деле и не бывает, приводят в движение вещи, как бы они были живыми существами, хотя на самом деле они и не имеют ничего общего с действительностью и только призрачно кажутся такими. Цельс задает даже такой вопрос: «Если те люди могут совершать подобные вещи, то неужели за это именно мы должны считать их сынами Божиими? Не должны ли мы скорее говорить, что подобного рода занятия свойственны только людям дурным, имеющим общение с демонами?»

Из этих слов можно видеть, что Цельс недалек от того, чтобы допустить магию. И я не знаю, он ли уже это тот, который писал многочисленные сочинения против магии. Очевидно, ввиду указанной цели ему выгодно приравнять к деяниям магии все то, что говорится в Писании об Иисусе. Но такое сравнение было бы возможно лишь в том случае, если бы Иисус, подобно чародеям, все Свои чудеса старался совершать из одного только желания показать Себя. Ни один колдун своими действиями, собственно, не вызывает в зрителях стремления к нравственному улучшению, не приводит их к страху Божию, — хотя они и бывают пораже-

[1] Место народных собраний, особенно для суда и торговли.

[2] Мелкая римская монета.

[3] То есть исцеляют болезни при посредстве дуновений.

ны тем, что видят, — не старается нисколько воздействовать на зрителей так, чтобы они в своей жизни не забывали грядущего суда Божия над ними. Ничего подобного колдуны не производят потому, что они либо не могут, либо не желают, либо даже не расположены к тому, чтобы улучшать людей, так как и сами-то преисполнены мерзких и отвратительных пороков. Если же Иисус Свои чудеса только для того и совершал, чтобы улучшить тех, которые были очевидцами Его славных деяний, то разве Сам-то Он не мог явить Себя образцом совершенной жизни не только для Своих собственных учеников, но и для прочих верующих? — Для учеников затем, чтобы они всегда были готовы наставлять людей согласно с волей Божией, а для остальных верующих затем, чтобы они более учением и образом жизни, чем своими чудесами, старались наставлять, как нужно жить, чтобы они во всей своей деятельности заботились только об угождении Богу Вседержителю. Если же такова была жизнь Иисуса, то по какому праву могут тогда приравнивать Его к колдунам и не верить тому, что Он, согласно благовестию, есть Бог и явился в человеческом теле, чтобы стать благодетелем рода нашего?

LXIX. После этого Цельс вносит путаницу в свою речь, и положения, имеющие отношение к какой-нибудь отдельной секте, ставит в общую вину всем христианам, которые веруют в Божественное Слово. Он говорит: «Тело Божие едва ли могло быть созданным таким, как и Твое (тело)». На это мы отвечаем: Иисус при Своем пришествии в мир принял тело в таком виде, в каком Он мог получить его от женщины, — тело человеческое и подверженное человеческой смерти. Вот почему мы и говорим, между прочим, что Он был великим борцом, именно ради человеческого тела, которое *искушалось*, подобно всем людям, *во всем*, впрочем, не так, как (искушаются) люди: *с грехом*, но совершенно — *вне греха*[1]. Ведь нам кажется слишком очевидным, что «*Он не сделал никакого греха, и не было лести в устах Его*»[2]. И так как Он *не познал греха*[3], то Бог и предал Его как чистого за всех согрешивших. Далее Цельс говорит: «Тело Божие не могло

[1] См. Евр. 4, 15.

[2] 1 Пет. 2, 22; срвн. Ис. 53, 9.

[3] См. 2 Кор. 5, 21.

быть зачато так, как Ты был зачат, Иисус». При всем том Цельс, однако, должен же был предполагать, что если Иисус родился так, как об этом повествует Писание, то тогда и Его тело должно быть более божественным, чем тела прочих людей, и что оно в некотором смысле может быть названо телом Божиим[1]. Вот основание, почему он, собственно, отрицает все, что повествует Писание относительно Его зачатия от Духа Святаго, и, наоборот, принимает за достоверное то мнение, что Иисус был якобы плодом греховного соединения какого-то Пантеры с девицей. Вот почему он говорил, что «тело Божие не могло быть зачато так, как Ты был зачат». Впрочем, об этом мы уже говорили раньше — и в более подробных чертах[2].

LXX. Цельс продолжает: «И не такой пищей насыщается тело Божие». Он как будто на основании Евангелий может показать, что была за пища, которую вкушал Иисус. Но пусть будет таким: пусть он говорит, что Иисус вместе с учениками вкушал пасху[3], что выражение «*желанием возжелех сию пасху ясти с вами*»[4] было не только словесной формой, но указывало на действительное вкушение; пусть он говорит, что Иисус испытывал жажду и пил из источника Иакова[5]; но какое же отношение все это имеет к тому, что говорим мы о теле Его? До очевидности ясно, что Он после Своего Воскресения вкушал рыбу[6], и мы того мнения, что Он воспринял тело, так как «*родился от жены*»[7]. «Но, — продолжает Цельс, — тело Божие не владеет таким голосом, как Твой и не обращается к таким средствам, как это делаешь Ты, чтобы возбудить к Себе веру». Все это (возражение) слишком ничтожно и заслуживает полного презрения. Ведь Цельсу всякий может сказать, что и пифийский и дидимийский Аполлон — этот бог по верованию греков — пользовался тем же самым голосом, изрекая оракулы через посредство своей пифийской жрицы (в Дельфах)

---

[1] κατά τι σημαινόμενον θεοῦ σῶμα.

[2] См. выше — I, 32.

[3] См. Мк. 14, 14; Лк. 22, 11; Мф. 26, 17.

[4] Лк. 22, 15.

[5] См. Ин. 4, 6–7.

[6] См. Ин. 21, 13.

[7] Гал. 4, 4.

или же через посредство своей пророчицы в Милете[1]. И однако поэтому самому греки не отвергали божественное достоинство пифийского или дидимийского Аполлона, либо какого-нибудь другого бога, который избрал одно определенное место. Тем более целесообразно было пользоваться голосом Богу ввиду того, что этот голос, возвещенный с силою и властию, невыразимым образом возбуждал веру слушателей.

LXXI. Этот человек и дальше продолжает расточать по адресу Иисуса ругань и за свое нечестие и гнусные положения своего учения является — да позволено будет мне так выразиться — ненавистным Богу за то, что говорит такие слова: «Все это суть деяния какого-либо Богом отверженного человека, какого-либо гнусного колдуна». Однако, если вникнуть глубже в названия и сущность вещей, то окажется, что никакой человек не может быть ненавистным Богу: Бог любит все, что существует, Он ничем не гнушается из того, что создал. Да Он, конечно, и не стал бы создавать, если бы только ненавидел что-нибудь. Правда, в некоторых местах у пророков встречаются подобные выражения, говорящие о ненависти Бога. Но в данном случае нужно руководиться общим правилом (καθολικῷ λόγῳ) изъяснения и принимать в соображение, что Писание только обращается к помощи таких выражений, которые говорят о Боге как наделенном человеческими чувствами. Да и что можно сказать в защиту нашей веры перед человеком, который обещал представить в своей речи убедительные доказательства, а, между тем, сам думает отделаться одними только злословиями и укоризнами, которые он рассыпает по адресу Иисуса, как какого-нибудь негодяя и обманщика? А это значит уже поступать не как прилично философу, пользующемуся разумными доказательствами, а как свойственно человеку, не получившему ни воспитания, ни образования, — человеку, который дозволяет себе увлечься внушениями страсти.

---

[1] Греческая мифология считает Аполлона, между прочим, выразителем воли Зевса. Как вестник велений этого олимпийского верховного бога, Аполлон считался у греков богом предсказаний и оракулов. Важнейшими местами, где он давал предсказания, были Дельфы или Пифо (в Фокиде), а также Дидимы (близ Милета), почему он и назывался Пифийским (Πύθιος) или Дидимийским (Διδυμεύς). Посредницей между Аполлоном и людьми в сообщении оракулов была при Дельфийском храме особая жрица — Пифия (Πύθια).

Между тем, ему следовало изложить саму суть дела, изследовать ее безпристрастно и, насколько было возможно, представить при этом свои собственные замечания.

Но так как здесь кончается разсуждение, которое Цельс заставляет вести с Иисусом своего иудея, то и мы также желаем закончить свою *первую* книгу, которую мы написали в его опровержение. Если Бог и дальше подаст мне в помощь Свою истину, которая уничтожает всякую ложь, согласно молитве (Псалмопевца), гласящей: «*Истиною Твоею истреби их*»[1], то тогда мы приступим к опровержению и следующей затем второй речи, в которой выведенный у Цельса иудей делает возражения по адресу тех, которые уверовали в Иисуса.

[1] Пс. 53, 7.

КНИГА ВТОРАЯ

I. Первую книгу наших возражений на сочинение Цельса под заглавием «Истинное слово» мы закончили обозрением речи, которую он вел против Иисуса под личиной иудея. Так как эта книга и без того уже слишком разрослась в своем объеме, то вслед за ней мы решаемся представить эту вторую книгу, в которой мы желаем рассмотреть уже такие обвинения, которые он направляет против тех, которые из иудейства обратились к вере в Иисуса. И если ему уж так понравилось влагать свои мысли в уста выведенных им лиц, то мы, со своей стороны, прежде всего находим странным, что он своего иудея заставляет обращаться вовсе не к тем, которые обратились из язычества, но к тем, которые пришли к вере из иудейства. Между тем, его речь получила бы больше убедительности и оказалась бы более вероятной, если бы только она велась против нас[1]. Он, который хвалится своим всезнанием, собственно, оказывается незнакомым с теми приемами, какими должны пользоваться выведенные им лица в своих речах.

Итак, послушаем, что же имеет он сказать верующим, обратившимся из иудейства? «Они, — говорит он, — прельщенные Иисусом и обманутые Им совершенно шутовским способом (πάνυ γελοίως), оставили отечественный закон, и приняли другое имя, и начали жить иною жизнью». Но он при этом не заметил, что иудеи, обратившись к вере в Иисуса, не оставили закона своих отцов. Они продолжают жить по его предписаниям и даже свое имя получили от бедности закона относительно (новозаветных) ожиданий[2]. Евион именно и значит у иудеев бедный, и евионеями стали называться те из иудеев, которые признают Иисуса Христом[3]. Сам Петр долгое время, по-видимому, соблюдал иудейские обычаи, предписываемые законом Моисея, пока не был

---

[1] То есть обратившихся из язычества.

[2] ἐπώνυμοι τῆς κατὰ τὴν ἐκδοχὴν πτωχείας τοῦ νόμου γεγενημένοι — здесь Ориген, очевидно, имеет в виду указать на одностороннюю приверженность иудеев к самой *букве* Моисеева закона — приверженность, исключающую *духовный смысл* Моисеева закона как предызображения новозаветного мессианского царства.

[3] В данном случае Ориген характеризует ту первоначальную (первовековую) ступень евионизма, когда иудеи-христиане при своей приверженности к обрядовой стороне Моисеева закона веровали во Христа как Сына Божия, обетованного Мессию, и не высказывали еще тенденции считать Христа простым человеком, сыном Марии и Иосифа, как это нужно сказать про евионеев второго и начала третьего века.

научен Иисусом возвышаться от буквального к духовному пониманию закона. Это мы видим из «Деяний апостольских». *На другой день* после того, как Ангел явился Корнилию и убедил его отправить послание в Иоппию к Симону, называемому Петром, «*Петр около шестаго часа взошел на верх дома помолиться. И почувствовал он голод, и хотел есть. Между тем, как приготовляли, он пришел в изступление и видит отверстое небо и сходящий к нему некоторый сосуд, как бы большое полотно, привязанное за четыре угла и опускаемое на землю; в нем находились всякия четвероногия земныя, звери, пресмыкающияся и птицы небесныя. И был глас к нему: встань, Петр, заколи и ешь. Но Петр сказал: нет, Господи, я никогда не ел ничего сквернаго или нечистаго. Тогда в другой раз был глас к нему: что Бог очистил, того ты не почитай нечистым*»[1]. Обрати внимание на то, в каком виде представляется здесь Петр как человек, который еще ревностно блюдет иудейские обычаи относительно чистых и нечистых животных. Из дальнейших слов видно, что нужно было особое видение, чтобы Петр мог сделать причастниками учения веры Корнилия, неизраильтянина по плоти, равно как и тех, которые были с Корнилием. Петр был еще иудеем и жил по иудейским преданиям и поэтому презирал тех, которые стояли вне иудейства. И Павел в послании к галатам свидетельствует, что Петр из боязни перед иудеями в то время, когда к нему[2] пришел Иаков, перестал есть вместе с язычниками и отделился от них, «*опасаясь обрезанных*»[3]. То же самое сделали и прочие иудеи и Варнава.

Было, конечно, естественно, что посланные к обрезанным не отступили от обычаев иудейских даже в тот момент, когда они, *почитаемые столпами, подали руку общения Павлу и Варнаве*, чтобы самим идти к обрезанным, между тем как те должны были благовествовать язычникам[4]. И разве можно сказать, что и эти[5], благовествуя (Евангелие) для обрезанных, держались вдали от язычников и сторонились от них, коль скоро и сам Павел *был*

[1] Деян. 10, 9–15.

[2] То есть в Антиохию.

[3] См. Гал. 2, 12.

[4] См. Гал. 2, 9.

[5] То есть апостолы обрезания — Петр и Иаков.

иудеем для иудеев, «чтобы приобрести иудеев»[1]? Вот почему, как говорится в «Деяниях апостольских», он даже принес на алтарь приношение, чтобы убедить иудеев, что он не отступник закона[2]. Если бы все это знал Цельс, то он не допустил бы и своего иудея по адресу обратившихся из иудейства говорить такие слова: «Что такое побудило вас, граждане, оставить законы отечества и увлечься Тем, против Которого мы только что вели свою речь, — зачем вы допустили Его обмануть вас самым шутовским образом и ушли от нас, принявши другое имя, начавши другую жизнь?»

II. Но раз мы завели речь о Петре и тех апостолах, которые возвестили христианство среди обрезания, то, я думаю, будет не лишним привести и изъяснить также и изречение Иисуса из Евангелия от Иоанна. Там записаны такие слова Иисуса: «*Еще многое имею сказать вам, но вы теперь не можете вместить. Когда же приидет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину: ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит...*»[3] Является вопрос, что же это за *многие* вещи, которые имел сказать Иисус ученикам своим, но которые они тогда не могли еще *вместить*. Я отвечаю: так как апостолы были иудеями и воспитались на буквальном понимании закона, то Иисус, быть может, имел им сказать о том, в чем же именно заключается истинный закон, что такое *пренебесные*[4] — вещи, на которые иудейское богопочитание указывало в форме *образа и тени*[5], и что это за *будущие блага*[6], которые предызображались законом о яствах и питии, о праздниках, новомесячиях и субботах[7]. И вообще было много таких вещей, о которых Он имел сказать им. Он знал, что очень трудно удалить из души мнения (δόγματα), вошедшие в нее чуть ли не с самого дня рождения, укрепившиеся вместе с наступлением возмужалости, заложившие твердую уверенность в сердцах тех, которые их восприняли, — уверенность в

[1] 1 Кор. 9, 20.
[2] См. Деян. 21, 26.
[3] Ин. 16, 12–13.
[4] Срвн. Евр. 8, 5.
[5] Ibid.
[6] См. Евр. 10, 1.
[7] См. Кол. 2, 16.

том, что эти мнения — Божественного происхождения и что было бы безбожием оставлять их. Он видел, что у таких людей особенно трудно было снискать веру в том случае, если бы им стали говорить, что эти вещи, сравнительно с совершенным знанием Христовым, то есть истиной, нужно порицать как *сор и тщету*[1]. Вот почему Он желал выждать для этого более удобного времени, каким и было время после Его страдания и Воскресения. И на самом деле, эта помощь, оказанная людям преждевременно, — помощь, которую они еще не могли вместить, могла пагубно подействовать на их веру в Иисуса, при которой они только и могли признать в Нем Христа и Сына Бога живаго. И заметь: разве все это (разсуждение) не составляет совершенно правильного изъяснения следующих слов (Иисуса): «*Еще многое имею сказать вам: но вы теперь не можете вместить*»[2]. Действительно, закон содержит много такого, что следует понимать и толковать в духовном смысле; но ученики, которые родились и воспитались среди иудеев, тогда еще не были способными к тому, чтобы *вместить* те (духовные истины). Так как иудейские обряды имели только преобразовательное значение, а самую истину составляло то, чему должен был научить учеников Дух Святой, то ввиду этого, как мне думается, и были присоединены следующие слова: «*Когда же приидет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину*»[3], — на всякую истину, то есть на истинное понимание, как бы так Он говорил, тех вещей, которыми вы думаете показать истинное служение Богу, тогда как в них вы имеете одни только прообразы. Это обетование Иисуса действительно исполнилось, когда *Дух истины*[4] сошел на Петра и, указывая на четвероногих и пресмыкающихся животных земных и птиц небесных, обратился к нему с такою речью: «*Встань, Петр, заколи и ешь*». И Он сошел на Петра, когда он был еще настолько суеверен, что в ответ на это Божественное изречение сказал: «*Нет, Господи, я никогда не ел ничего скверного или нечистаго*»[5]. Тогда-то (Дух Свя-

---

[1] См. Фил. 3, 8.

[2] Ин. 16, 12.

[3] Ин. 16, 13.

[4] Ibid.

[5] Деян. 10, 14.

той) и научил его истинному и духовному пониманию закона о яствах словами: «*Что Бог очистил, того ты не почитай нечистым*»[1]. После этого видения *Дух истины* наставил Петра «*на всякую истину*»[2] и научил его многому такому, чего он не мог вместить тогда, когда был с ним Иисус еще во плоти. Впрочем, рассуждать обо всем этом у нас предоставится еще другой случай, когда мы будем вести речь о тех, которые придерживаются буквального понимания Моисеева закона.

III. Теперь же мы желаем только показать невежество Цельса, который заставляет своего иудея по адресу своих собственных соотечественников-израильтян, обратившихся к вере в Иисуса, задать такой вопрос: «Да что это вам вздумалось оставить закон ваших отцев?», и так далее. Но каким же образом отпали от закона своих отцов те, которые делают упрек людям, не желающим внимать закону, и которые говорят так: «*Скажите мне вы, желающие быть под законом, разве вы не слушаете закона? Ибо написано: Авраам имел двух сынов...*»[3], и так далее до слов, которые нужно понимать в смысле *иносказания*[4]. Каким это образом отпали от закона своих отцов те, которые в своих устах постоянно блюдут память о нем и спрашивают: «*Не то же ли говорит и закон? Ибо в Моисеевом законе написано: не заграждай рта у вола молотящаго. О волах ли печется Бог? Или, конечно, для нас говорится? Так, для нас это написано*»[5], и так далее. Иудей же у Цельса все это перемешивает, тогда как он мог бы иметь более доверия, если бы стал говорить хотя бы так: некоторые из вас оставили прежние свои обычаи потому, что соединяли с ними нравственный и преобразовательный смысл, а некоторые, наоборот, придавая отеческим обычаям духовное изъяснение, — как об этом вы сами разглашаете, — в то же время твердо придерживаются их; некоторые же не желают даже помышлять о духовном изъяснении и довольствуются одним только буквальным смыслом, хотя, в то же время, признают Иисуса Тем, Которого возвестили пророки, и соблюдают закон Мои-

[1] Деян. 10, 15.
[2] Ин. 16, 13.
[3] Гал. 4, 21–22.
[4] См. Гал. 4, 24.
[5] 1 Кор. 9, 8–10; срвн. Втор. 25, 4.

сея, согласно с отеческими преданиями. Да и откуда в данном отношении могла взяться такая глубина исследования у Цельса, который в дальнейшей своей речи трактует о безбожных сектах, которые с Иисусом совершенно ничего общего не имеют, которые отвергают даже бытие Творца, и в то же время не знает израильтян, верующих в Иисуса и остающихся вместе с тем почитателями закона отцов? Он, очевидно, не имел никакого желания исследовать безпристрастно и всесторонне все, что касается данного вопроса, и признать хоть какую-либо крупицу истины, которую он мог бы обрести; напротив, как враг, проникнутый исключительно только желанием разрушать все, что ему приходилось услышать, он представил все эти свои писания.

IV. Иудей Цельса к выходцам из среды иудейского народа, уверовавшим в Иисуса, обращается далее с таким возражением. «Еще так недавно, как раз в тот момент, когда мы наказывали этого (Иисуса), обольстившего вас, вы отпали от закона отцев». В этих словах, как мы уже показали, нет нисколько точности, но следующее затем выражение мне представляется более сильным. Он продолжает: «Как же это вы, имея начало своей веры в наших святынях, усовершивши их, в то же время относитесь к ним с презрением, тогда как, собственно, вы не можете указать никакого иного начала для своего учения, кроме нашего закона?» Да, действительно, Моисеевы святыни и писания пророческие составляют введение и предуготовление к христианству; и после вступления в него в деле исследования и уяснения тех (Моисеевых святынь и пророческих писаний) всякий, введенный (в христианство), делает успех, если только он старается проникнуть в откровение тайны, которая от вечных времен была сокрыта и только теперь открывалась в писаниях пророческих и в пришествии Господа нашего Иисуса Христа. Следовательно, неправда, что, как говорите вы, они презрели предписания закона, коль скоро они сделали даже шаг вперед (в деле его познания); напротив, они воздали ему еще большую честь, так как обнаружили при этом, какой глубочайший смысл заключается в мудрых и сокровенных словах того Писания, которого иудеи не поняли, потому что они прикасались больше только к его внешности, к одной только букве его сказаний.

Да и что странного в признании того положения, что закон (Моисеев) составляет начало нашего учения, то есть Евангелия? Сам Господь наш обращался к неверующим в Него с такими словами: «*Если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне; потому что он писал о Мне. Если же его писаниям не верите, как поверите Моим словам?*[1]» И один из евангелистов, именно Марк, также говорит: «*Начало Евангелия Иисуса Христа ... как написано у* Исаии: *«вот, я посылаю Ангела Моего пред лицем Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою»*[2]. В этих словах он показывает, что начало Евангелия приурочено к писаниям иудеев. Итак, как же может свидетельствовать против нас то, что говорится дальше у иудея, выведенного Цельсом: «Если кто действительно и предсказал вам, что Сын Божий должен прийти к людям, так это был пророк, принадлежащий нам и посланный от нашего Бога». Как же все это может относиться к обвинению христианства, если Иоанн, крестивший Иисуса, был иудей? А из того, что он был иудей, вовсе еще не следует, что всякий верующий, пришедший к (христианскому) учению из среды язычников или из среды иудейства, необходимо уже должен соблюдать Моисеев закон в его буквальном значении.

V. После этого Цельс снова уже во второй раз говорит об Иисусе, что «Он был наказан иудеями за Свои преступления». Но мы уже ранее отвечали на это возражение, а потому не будем повторять своей защиты, довольствуясь тем, что было сказано раньше. Потом его иудей все наше «учение о воскресении мертвых, о суде Божием, о прославлении праведников и об огне, уготованном для нечестивых, лишает ценности как никуда не годный остаток старины (ἕωλα)». Причем христианство он думает ниспровергнуть утверждением, что «христиане будто бы во всех этих пунктах (своего учения) не смогли сказать ничего нового.» На это мы должны сказать, что наш Иисус, когда увидел, что жизнь иудеев не согласна с требованиями пророческих учений, в наиточнейшей форме высказал учение, что *Царствие Божие отнимется от них и дано будет* выходцам из язычества[3]. Мы можем и на самом

[1] Ин. 5, 46–47.

[2] Мк. 1, 1–2; срвн. Мал. 3, 1; Ис. 40, 3.

[3] См. Мф. 21, 43.

деле усмотреть, что иудеи теперь чувствуют склонность исключительно только к басням и вымыслам, потому что они не обладают светом, ведущим к постижению Писаний; между тем как христиане владеют истиной, которая могла возвысить и приподнять душу и ум человека, владеют сознанием, что они суть члены царства — царства не земного, какое было у иудеев, но небесного[1]. Это (сознание) особенно ясно обнаруживается у тех, которые созерцают величие мыслей, заключающихся в законе и у пророков, и это величие могут открывать также и другим.

VI. Предположим, что Иисус соблюдал все обычаи иудеев, не исключая и тех, которыми сопровождаются у них жертвоприношения, но и тогда есть ли какое-либо препятствие к тому, чтобы веровать в Него как в Сына Божия? Иисус есть Сын Того же Самого Бога, Который даровал закон и послал пророков. И мы, которые являемся членами церкви, нарушили не закон, но отвергли лишь только иудейские басни, умудряясь и воспитываясь на таинственном созерцании (μυστικῇ θεωρίᾳ) закона и пророков. Да и сами пророки научали нас, что одним только внешним простым разсказом о событиях, одним только текстуальным и буквальным выражением закона не исчерпывается весь его смысл, не выражается полное постижение истины. Если они и делают попытку разсказать о событиях, то сопровождают разсказ такими словами: «*Открою уста мои в притче, и произнесу гадания из древности*»[2]. Закон, по их мнению, неясен и без помощи Божией непостижим; поэтому, взывая о помощи, они и говорят во время молитвы: «*Открой очи мои, и увижу чудеса закона Твоего*»[3].

VII. Пусть покажут нам, проявилась ли где-нибудь у Иисуса в Его речах хотя тень «самохвальства». Есть ли хоть сколько-нибудь «высокомерия» в следующих Его словах: «*...научитесь от Меня: ибо Я кроток и смирен сердцем; и найдете покой душам вашим*»[4]? Ужели «высокомерен» Тот, Кто после трапезы *снял с Себя* перед учениками одежду, и, *взяв полотенце, препоясался. Потом влил воды в умывальницу и начал умывать ноги каждому из них* и

[1] См. Фил. 3, 20.

[2] Пс. 77, 2.

[3] Пс. 118, 18.

[4] Мф. 11, 29.

в укоризну тому, кто не хотел подставить ноги, говорил следующие слова: *«Если не умою тебя, не имеешь части со Мною»*[1]? Есть ли «высокомерие» в Том, Который говорил: «И Я был посреди вас не как возлежащий, но как служащий»[2]? Пусть покажут, обманул ли Он кого-нибудь, пусть при этом проведут даже границы между великой и малой ложью и затем представят доказательства, что Иисус сделался великим обманщиком. Можно, конечно, направить обвинение против Иисуса еще и иным путем. Ложь есть не более и не менее ложь, как и всякая ложь; точно так же и истина есть не более и не менее истина, как и всякая истина. И что же это за нечестивые деяния, которые совершил Иисус? Иудей Цельса, покажи их нам! Ужели в самом деле было безбожно то, что Он оставил телесное обрезание, телесную субботу, телесные праздники, телесные новомесячия, не стал различать чистого от нечистого и, взамен всего этого, направил ум в сторону закона Божия — закона достойного, истинного и духовного, так чтобы посланный вместо Христа[3], мог уметь делаться иудеем для иудеев, *«чтобы приобрести иудеев, для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных»*[4]?

VIII. Иудей у Цельса дальше продолжает, что «точно таких же, каков был Иисус, могло оказаться и еще много других, особенно для тех, которые желают подвергаться обману». Но пусть он покажет нам не «многих», даже не значительное «меньшинство», но хотя бы только одного такого человека, который с такой же силой, как и Иисус, мог возвестить человеческому роду в равной степени спасительное учение и догматы, мог обратить людей от бездны грехов (к добродетели). Иудей Цельсов говорит, что «это обвинение возводится на иудеев со стороны верующих во Христа за то, что иудеи не уверовали в Иисуса как в Бога». Но мы выше[5] уже подвергали обсуждению это возражение и вместе с тем показали, в каком отношении мы считаем Его Богом и почему, с другой стороны, называем человеком. «Но каким же образом, — продолжает он говорить дальше, — мы, возвестившие всем лю-

---

[1] См. Ин. 13, 4–5, 8.

[2] См. Лк. 22, 27.

[3] τὸν πρεσβεύοντα ὑπὲρ Χριστοῦ — срвн. 2 Кор. 5, 20.

[4] 1 Кор. 9, 20.

[5] См. 1, 67, 69.

дям, что придет от Бога Тот, Который должен наказать нечестивых, могли подвергнуть Его безчестию, когда Он явился?» Отвечать на этот совершенно глупый вопрос мне представляется даже неразумным. Ведь это все равно, что сказать: «Каким образом, научив воздержанию, мы могли погрешить против этой добродетели? Каким образом, поставленные блюстителями правосудия, мы могли совершить несправедливость?» Если такое противоречие можно наблюдать в людях, то тогда, значит, был совершенно естественным с человеческой точки зрения и тот факт, что они[1] приняли предсказания пророков о грядущем Мессии в том виде, как они их сами понимали, и в то же время не уверовали в Него, когда самым фактом Его пришествия означенные пророчества пришли в исполнение.

Если к этому нужно прибавить еще и иную причину (неверия), то мы, со своей стороны, можем сказать, что даже и эту причину предуказали пророки. Исаия совершенно ясно говорит: «*...слухом услышите, и не уразумеете, и очами смотреть будете, и не увидите. Ибо огрубело сердце народа сего*»[2], и так далее. Пусть нам скажут, что же такое иудеи, согласно словам пророка, должны были слушать и видеть и в то же время не понимать слышанного и не видеть как следует того, что они видели. Ясно, что они видели Иисуса, но не замечали, Кто именно Он был, — они слушали Его, но не признали из Его слов присущей в Нем Божественности — той Божественности, которая переносила попечительность (ἐπισκοπήν) Божию, предназначенную для иудеев, на верующих в Иисуса из среды язычников. Действительно, можно видеть, что иудеи с того времени, как пришел Иисус, были совершенно оставлены, они ничем более не владеют из того, что у них прежде считалось священным, не имеют никакого знамения, которое могло бы показать присутствие у них какой-либо божественности. Нет у них более пророков, нет более чудес, между тем как у христиан следы этих последних не исчезли еще и до сих пор, у них продолжают совершаться чудеса даже еще более великие, чем тогда; и если желают оказать нам доверие, то, со своей стороны, мы могли бы сказать, что даже мы видели (эти чудеса). «Почему же, собственно,

[1] То есть иудеи.

[2] Ис. 6, 9–10.

продолжает Цельсов иудей, именно мы поступаем безчестно с Тем, Которого мы возвестили? Ужели для того только, чтобы получить большие наказания, чем остальные (народы)?» На это нужно сказать: не только на суде, в котором мы убеждены, иудеи должны будут получить себе возмездие за то, что не уверовали в Иисуса и причинили Ему страдания; они и теперь понесли уже свое наказание. В самом деле, где же, помимо одних только иудеев, найдется такой народ, который был бы принужден бежать из собственной столицы, из собственного места, где совершалось богослужение по заветам отцов? Это они — несчастный народ; потерпели же несчастье они не столько за те прегрешения, которых у них, конечно, имеется много, а, скорее, за те дерзновения, которые совершены ими против Иисуса.

IX. После этого иудей говорит: «Как же могли мы считать Богом этого (Иисуса), который, как слышно было, ничего не исполнил из того, что Он обещал показать, который, лишь только мы изобличили Его и признали заслуживающим наказания, скрылся тайно, убежал и затем самым позорным образом был схвачен, преданный теми, которых Он называл учениками? Если бы Он, — говорит, — на самом деле был Богом, то тогда едва ли Ему пристойно было бежать: Он не был бы схвачен и связан. И, во всяком случае, Ему не стали бы изменять и предавать Его те, которые постоянно общались с Ним, от которых Он ничего не скрывал, для которых Он был учителем, которые считали Его Спасителем, Сыном и Вестником Великого Бога». На это мы дадим такой ответ: и мы также не признаем, чтобы видимое в то время и подверженное чувствам тело (σῶμα) Иисуса было Богом. И что я говорю: тело? Также и душа (ψυχή) (была не Бог) — та душа, о которой сказано: «*Душа Моя скорбит смертельно*»[1]. Тот, Кто в Книгах пророков говорит: «*Я Господь, Бог всякой плоти*»[2] и: «*Прежде Меня не было Бога, и после Меня не будет*»[3], — Этот, по разумению иудеев, есть Сам Бог, Который избрал Себе душу и тело пророка в качестве орудия. С другой стороны, и греки веровали в божественность Того, который говорит:

[1] Мф. 26, 38.
[2] Иер. 32, 27.
[3] Ис. 43, 10.

Число песка и моря пространство мне известно,
И немого я понимаю и безгласного слышу[1], —

причем, по их представлению, орудием для него служили уста и уши Пифии. Подобно иудеям и грекам учим и мы, утверждая, что Бог-Слово[2] и Сын Бога всяческих говорил в Иисусе (ἐν Ἰησοῦ): «*Я есмь путь и истина и жизнь*», «*Я дверь овцам*»[3], «*Я хлеб живый, сшедший с небес*»[4], и так далее в том же роде.

Итак, мы ставим в вину иудеям то, что они не признали Иисуса Богом, хотя пророки всюду свидетельствовали о Нем как о великой Силе и Боге (θεόν) в отношении к Богу (τὸν θεόν) и Отцу всех вещей. Ведь к Нему, по нашему убеждению, обращался Отец со словами, которые мы читаем в истории творения, записанной Моисеем: «*Да будет свет*» и: «*Да будет твердь...*»[5], и все прочее, что Бог вызвал к бытию. К Нему же были сказаны и следующие слова: «*Сотворим человека по образу Нашему (и) по подобию Нашему...*»[6] Слово, согласно велению, сотворило все, что Отец повелел Ему. И мы говорим это не по одним только собственным догадкам, но основываясь на вере в пророчества, которые приняты у иудеев. В этих пророчествах о Боге и Его творениях говорится буквально в следующих выражениях: «*Он сказал — и сделалось ... Он повелел, и сотворились*»[7]. Если Бог (ὁ θεός) повелел, и творения сотворились, то Кто же, по мысли пророческого духа, мог исполнить подобное повеление Отца, как не Тот, Кто есть, выражусь так, одушевленное Слово (ἔμψυχος λόγος) и *Истина*. И Тот, Кто говорит в Иисусе: «*Я есмь путь и истина и жизнь*»[8], не является, по смыслу Евангелий, каким-то ограниченным существом в том смысле, что помимо души и тела Иисуса Он нигде не существовал. Это ясно из многих мест, но из них мы позволим себе привести только немногие. Когда Иоанн Креститель возвещал близкое пришествие Сына Божия, то он, конечно, думал не о Суще-

[1] Геродот, 1, 47.
[2] Ин. 1, 1.
[3] Ин. 10, 7.
[4] Ин. 6, 51.
[5] Быт 1, 3, 6.
[6] Быт. 1, 26.
[7] Пс. 32, 9; 148, 5.
[8] Ин. 14, 6.

стве, Которое было ограничено тем телом и той душею, но о Том, Который всюду проникает (φθάνοντα πανταχοῦ); он говорит: «*...стоит среди вас Некто, Котораго вы не знаете: Он-то Идущий за мною...*»[1] Если бы (Иоанн) думал, что Сын Божий находится только там, где должно быть видимое тело Иисуса, то каким образом он тогда мог бы сказать: «*...стоит среди вас Некто, Котораго вы не знаете*»? И сам Иисус направляет ум своих учеников к более высокому представлению о Сыне Божием, когда говорит: «*...где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них*»[2]. Такого же характера было и обетование, которое Он дал ученикам, обращаясь к ним со следующими словами: «*...и се, Я с вами во все дни до скончания века*»[3].

Все же это мы говорим вовсе не затем, чтобы отделить Сына Божия от Иисуса. В особенности после совершения домостроительства тело и душа Иисуса соединились со Словом Божиим самым тесным образом (ἓν γεγένηται). Если по учению Павла, которое он выражает в словах: «*...соединяющийся с Господом есть один дух с Господом*» (1 Кор. 6, 17), всякий человек, познавший, что значит соединиться с Господом, и соединившийся с Ним, составляет единый дух с Господом, то разве не еще более Божественным образом и не в значительно большей степени является единым с Ним то Существо, Которое некогда соединилось со Словом Божиим? А что Он действительно есть Сила Божия, Иисус доказал через свои чудеса, которые Цельс, однако, желает представить колдовством и которые иудеи — не знаю только на каком основании — приписывали тогда Веельзевулу, утверждая, что Иисус «*изгоняет бесов ... силою веельзевула, князя бесовскаго*»[4]. Но наш Спаситель показал все то великое неразумие их, которое заключается в этих словах, через ссылку на тот факт, что царство зла еще не пришло к концу. Такое заключение может быть очевидным для всех, которые с разсудительностью приступают к чтению Евангельского Писания, которое, однако, теперь неблаговременно уяснять.

---

[1] Ин. 1, 26–27.
[2] Мф. 18, 20.
[3] Мф. 28, 20.
[4] Мф. 12, 24.

X. Что же, спрашивается, это за «обетования», которые Иисус не исполнил? Пусть Цельс потрудится назвать и указать их; но, во всяком случае, выполнить этого он не в состоянии. Ведь обвинения, направленные против нас или же против Иисуса, он заимствует, главным образом, из разсказов, которые он ложно толкует, или же из Евангельских мест, которые он искажает, или же из иудейских басен. И так как иудей дальше говорит: «Мы Его уличили, нашли виновным и приговорили к наказанию», то пусть нам покажут, каким это образом уличили Его те, которые старались приводить против Него ложные свидетельства? Уж не великим ли обвинением против Иисуса было то, которое изрекли Его обвинители, указывая на то, как Он говорил: «*Могу разрушить храм Божий и в три дня создать его*»[1]? Что касается Иисуса, то «*Он говорил о храме тела Своего*» (Ин. 2, 21), они же не поняли, что именно хотел Он сказать данным выражением, и думали, что Он говорит о каменном храме, которому иудеи воздавали более чести, чем истинному храму Божию, который есть Слово, Мудрость и Истина, которому принадлежит честь. И кто может сказать, что «Иисус самым позорным образом скрылся и пытался убежать»? Пусть покажут нам хоть какое-нибудь действие, которое можно было бы поставить Ему в упрек. Говорят, что «Он был схвачен». Я же могу ответить: если бы самый факт захвата был против Его воли, то Иисус не был бы схвачен. Но пришло надлежащее время для того, чтобы отдаться в руки людей, и Он не противился как *Агнец Божий*, дабы взять «*на Себя грех мира*»[2]. «*Иисус же, зная все, что с Ним будет, вышел и сказал им: кого ищете? Ему отвечали: Иисуса Назорея. Иисус говорит им: это Я. Стоял же с ними и Иуда, предатель Его. И когда сказал им: «это Я», — они отступили назад и пали на землю. Опять спросил их: кого ищете? Они сказали: Иисуса Назорея. Иисус отвечал: Я сказал вам, что это Я; итак, если Меня ищете, оставьте их, пусть идут*»[3]. Мало того, Он даже и к тому, кто хотел оказать Ему помощь, кто ударил раба первосвященника и отсек ему ухо, обратился с такими словами: «*Возврати меч твой в его место; ибо все, взявшие меч, мечом погиб-*

[1] Мф. 26, 61; см. Ин. 2, 19.
[2] Ин. 1, 29.
[3] Ин. 18, 4–8.

нут. Или думаешь, что Я не могу теперь умолить Отца Моего, и Он представит Мне более, нежели двенадцать легионов Ангелов? Как же сбудутся Писания, что так должно быть?»[1] Если кто-нибудь во всех этих разсказах думает видеть вымыслы написателей Евангелий, то почему же такие вымыслы даже еще в большей степени нельзя усматривать в тех обвинениях, которые против Иисуса и христиан расточает ненависть и вражда? Почему же не наоборот: нельзя признать истиной того, что записано теми, которые искренность своего расположения к Иисусу доказали даже своей готовностью все претерпеть за учение Его? Такая твердость и постоянство — даже до смерти — служит доказательством того, что ученики Иисуса не могли иметь никакого намерения, которое могло бы их заставить распространять небылицы о своем учителе. Для людей более или менее безпристрастных совершенно ясно, что ученики были убеждены в истинности того, что описывали, так как они именно претерпели столь многие и столь великие преследования из-за своей веры в Иисуса как Сына Божия.

XI. Дальнейшее возражение, что Иисус был предан теми, которых он называл учениками, иудей Цельсов заимствовал из Евангелий; но при этом он одного Иуду принял за многих учеников, чтобы тем самым придать своему обвинению большую силу. Вообще он недостаточно проник в смысл повествования Писаний об Иуде. В душе Иуды, очевидно, боролись противоположные чувства: он не был всей душой враждебно настроен против Иисуса, но не сохранял по отношению к Нему всей душой и того чувства уважения, каким проникается ученик к своему учителю. Решившись предать Его, (Иуда) подошедшей толпе, намеревающейся схватить Иисуса, подал знак и сказал: «*Кого я поцелую, Тот и есть, возьмите Его*»[2]. Он, таким образом, сохранил в отношении к Нему некоторое чувство уважения: ведь если бы этого чувства у него не было, то тогда прямо без лицемерного целования он предал бы Его. Отсюда разве не ясно для всех, что в душе Иуды, наряду со сребролюбием и со злым умыслом предать учителя, было тесно связано чувство, произведенное в нем словами Иисуса, — то чувство, которое, если можно так выразиться, за-

[1] Мф. 26, 52–54.
[2] Мф. 26, 48.

ключало в нем еще некоторый остаток доброго расположения. В Писании мы читаем[1]: «*Тогда Иуда, предавший Его, увидев, что Он осужден, и, раскаявшись, возвратил тридцать сребренников первосвященникам и старейшинам, говоря: согрешил я, предав кровь невинную. Они же сказали ему: что нам до того? смотри сам. И, бросив сребренники в храме, он вышел; пошел и удавился*». Если сребролюбивый Иуда, крадущий милостыню, которую полагали в ящик[2] в пользу бедных, возвратил тридцать сребренников архиереям и старейшинам из чувства раскаяния, то это несомненно является действием учения Иисуса, Которого предатель не мог совершенно презреть и извергнуть. Да и выражение: «*Согрешил я, предав кровь невинную*», — было, собственно, сознанием своей вины. Посмотри, какую жгучую боль произвело в нем раскаяние в совершенном преступлении: он не мог более выносить даже самой жизни, бросил в храм деньги, поспешно удалился (отсюда), ушел и повесился. И этим поступком он сам над собой произнес приговор и в то же время показал, какую силу имело учение Иисуса над Иудой — этим грешником, вором и предателем, который все же не мог совершенно исторгнуть из своего сердца учение Иисуса, преподанное ему. И ужели единомышленники Цельса будут считать вымыслом все эти обстоятельства, которые доказывают, что отпадение Иуды, даже после совершенного им против учителя преступления, отнюдь не было полным? Ужели они будут выдавать за истину только тот факт, что один из учеников предал Его, и при этом добавлять к Писанию, что он предал Иисуса будто бы ото всей души? Ведь совершенно неразумно обосновывать доверие или недоверие к свидетельствам одних и тех же писаний на одном только чувстве ненависти.

Что касается Иуды, то мы можем — если только это потребуется — указать нашим противникам на одно обстоятельство, которое может их пристыдить: мы можем сослаться на весь сто восьмой псалом из книги Псалмов, который касается предательства Иуды и имеет такое начало: «*Боже хвалы моей! не премолчи. Ибо отверзлись на меня уста нечестивые и уста коварные*»[3]. Там

---

[1] Мф. 27, 3–5.

[2] См. Ин. 13, 29.

[3] Пс. 108, 1–2.

предсказывается, что Иуда через свое преступление исключил себя из числа апостолов и что на его место должен избраться другой. Эта мысль приводится в следующем выражении: «...*и* епископство (ἐπισκοπήν) *его да возьмет другой*»[1]. Допустим даже, что Иисуса мог предать из его учеников кто-нибудь другой, который был еще хуже Иуды, который все учение, услышанное от Иисуса, исторгнул из себя совершенно; но, спрашивается, как же все это вяжется с обвинением против Иисуса и против христианства? Как все это может доказывать ложь его учения? Что касается дальнейших возражений Цельса, то мы и раньше занимались их опровержением. Именно, мы показали, что Иисус вовсе не старался убежать, когда Его хотели схватить, что Он, напротив, добровольно за всех нас предал Себя в руки врагов. Отсюда следует также, что, хотя Он и был связан, но это случилось не против Его воли с той целью, чтобы научить нас переносить подобные страдания добровольно ради благочестия.

XII. Уже совершенно детскими представляются мне следующие возражения Цельса. Он говорит: «Хороший предводитель, повелевающий многими тысячами, никогда еще не был предан, не был предан даже начальник разбойников, хотя бы он был дурным человеком и стоял во главе совершенно дурных людей, если только его приближенные видели от него пользу. Иисус же, напротив, был предан своими подчиненными: Он не проявил Своей власти как хороший предводитель, Он не сумел внушить к Себе со стороны обманутых учеников даже такого благоволения, какое оказывают разбойники своему начальнику». Неправда: можно найти много разсказов о том, как предавались предводители своими приближенными, как захватывались начальники разбойников благодаря тому, что их люди оказывались им неверными. Допустим даже, что никто из предводителей и начальников разбойников не был предан, но каким образом может говорить против Иисуса то обстоятельство, что один из Его питомцев оказался Ему изменником? Цельс выказывает склонность к философии, и мы зададим ему такой вопрос: да ужели против Платона можно было выставить обвинение потому только, что Аристотель после своего двадцатилетнего пребывания в качестве

[1] Пс. 108, 8.

ученика Платона, наконец, отказался от него, осудил его учение о безсмертии души и его идеи назвал пустыми мечтами (τερετίσματα)? Мы можем продолжить свое соображение дальше и задать Цельсу такой вопрос: да ужели Платон стал безсильным в диалектике и неспособным отстаивать свои мысли после того, как Аристотель оставил его? Ужели от этого учение Платона стало ложным? Или, может быть, Платон продолжал оставаться учителем истины, как это утверждали его ученики, верные его философии, между тем как Аристотель оказался лукавым и неблагодарным по отношению к своему учителю[1]? Также и Хризипп, по-видимому, во многих местах своих произведений высказывает упреки по адресу Клеанфа[2] и расходится с его взглядами, хотя он еще в юности находился под его руководством и изучал основы его философии. И тем не менее, как говорят, Аристотель двадцать лет состоял учеником Платона, и не менее долго Хризипп находился под руководством Клеанфа. Но Иуда даже и трех лет не провел при Иисусе. В описаниях жизни философов, правда, можно найти много таких случаев, которые дают повод Цельсу обвинять Иисуса из-за Иуды. И пифагорейцы, например, устраивали надгробные памятники (κενοτάφια) тем, которые, посвятив себя философии, после снова возвращались к обычной жизни. Но ведь из этого еще не следует, что Пифагор и его ученики были несостоятельны в учении и доказательствах.

XIII. «Я мог бы, — продолжает дальше иудей у Цельса, — сказать об Иисусе много такого, что составляет истину и не похоже на то, что написано учениками Иисуса; но я не без намерения умалчиваю об этом». Спрашивается: что же это за вещи, составляющие истину и в то же время не согласующиеся с тем, что написано в Евангелиях, и о чем иудей у Цельса намерен умолчать? Или, может быть, в данном случае он прибегает только к особому

---

[1] Ориген, очевидно, имеет в виду не личную неприязнь Аристотеля к Платону (не находящую подтверждения в фактах истории, — см. «Историю древней философии» Виндельбанда в переводе проф. Введенского, 1893 г., стр. 195), а разность и противоположность самых принципов, лежащих в основании мировоззрения этих двух знаменитых греческих философов, из которых первый был последователем *идеализма*, а второй — *реализма*.

[2] Хризипп и Клеанф — ученики и последователи философии (стоической) Зенона. Об их взаимных отношениях нам ничего неизвестно, потому что их сочинения сохранились или только по заглавиям, или же в незначительных отрывках.

риторическому приему с целью убедить, что он знает еще нечто такое, что может оказать воздействие на читателей и представить Иисуса и Его учение в неблагоприятном свете, между тем как на самом деле, помимо Евангелия, он ничего другого и не знает?

Далее свидетельство учеников, что Иисус предвидел и предсказал все, случившееся с Ним, Цельс представляет их собственной выдумкой. Но мы, хотя и вопреки желанию Цельса, однако постараемся доказать истинность этих свидетельств из многих других пророчеств Спасителя, в которых Он предсказывает христианам и такие события, которые исполнились для Него в первый раз только в последующее время. Кто, в самом деле, не выразит изумление ввиду следующего предсказания: «*...и поведут вас к правителям и царям за Меня, для свидетельства перед ними и язычниками*»[1], и так далее все то, что Он предсказал относительно преследования Своих учеников? Да разве появлялось среди людей такое учение, последователи которого наказывались за то, что — как это может сказать какой-нибудь противник Иисуса — этот последний предвидел нападения на Его «безбожное и ложное» учение и был убежден, что оно Ему послужит к прославлению, если только предскажет об этом учении? Правда, некоторых за их учения можно было бы привести к *правителям и царям*, и более всех, конечно, эпикурейцев[2], которые совершенно отвергали Провидение, можно и перипатетиков, которые ни во что ставили молитвы и жертвы, предлагаемые божеству.

Но, может быть, кто-нибудь скажет, что даже самаряне за свое благочестие терпят преследование. На это мы ответим: они осуждаются на смерть как убийцы, потому что чрез свое уродование они нарушают существующие законы[3], допускающие обрезание только иудеям. Да и что-то не слышно о таком судье, который на допросе подобного обвиняемого, притянутого к суду за это свое религиозное убеждение, задавал бы ему вопрос, желает ли он отказаться от своей веры и получить таким образом оправдание

[1] Мф. 10, 18.

[2] Тонкий намек на собственные убеждения Цельса.

[3] Император Адриан запретил даже иудеям совершать над собой обрезание, и только император Антонин Пий снова возстановил иудейский закон об обрезании, сделавши его привилегией исключительно только иудейского народа. Вследствие этого самаряне уже не имели права обрезываться под страхом наказания. Spenger.

или же он намерен оставаться верным своим убеждениям и за это быть приговоренным на смерть. Ведь для наложения наказания достаточно простого доказательства, что обрезание было перенесено им. Между тем, одних только христиан, согласно предсказанию Спасителя, в котором Он говорил: «*...поведут вас к правителям и царям за Меня...*», — до последнего издыхания истязают (ἐπιτρέπονται) судьи, чтобы заставить их отказаться от христианства, совершить по установленным обычаям жертвоприношение и затем, после принесения клятвы, отправиться домой и проводить там безмятежную жизнь.

Обрати внимание на тот великий авторитет, который обнаруживается в следующих словах (Иисуса): «*...всякаго, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцем Моим Небесным; а кто отречется от Меня пред людьми...*»[1], и так далее. Перенесись вместе со мною мыслью в то время, когда Иисус сказал эти слова, и предположи, что эти предсказания еще не исполнились! В таком случае ты можешь, конечно, не доверять Ему и быть того мнения, что Он все это болтает зря и говорит напрасно (да не будет, конечно, так сказано). Если же этого предположения ты не можешь сделать и, напротив, испытываешь нерешительность, нужно ли тебе придавать веру Его словам, то тогда ты должен будешь сознаться, что исполняются предсказания, оправдываются слова Иисуса, ищут начальники и цари убить тех, которые исповедуют Иисуса; в этом случае и мы должны будем уверовать, что Он от Бога получил великую силу, дабы посеять учение среди рода человеческого, и что Он сказал так в том убеждении, что все эти препятствия Он преодолеет. Кто же не проникнется удивлением, коль скоро он перенесется мыслью в те времена, когда Иисус учил и говорил такие слова: «*...проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство* тем и язычникам»[2], — коль скоро увидит, как по словам Иисуса Христа Его Евангелие всюду по поднебесной возвещается «*и Еллинам и варварам, мудрецам и невеждам*»[3]? Никакая человеческая природа не в состоянии была воспротивиться той силе,

---

[1] Мф. 10, 32–33.
[2] Мф. 24, 14.
[3] Рим. 1, 14.

с какой учение было возвещено, и нет среди людей такого народа, который отказался бы принять учение Иисуса.

И если иудей Цельсов не желает верить тому, что Иисус «предвидел все, [что с Ним произойдет]», то пусть он поразмыслит над тем, каким образом Иисус предсказал будущую судьбу Иерусалима, которую ему готовили римляне, — предсказал еще в то время, когда он твердо стоял и в нем совершалось еще все иудейское богослужение. Никто, конечно, не станет утверждать, что друзья (γνώριμοι) Иисуса и Его слушатели только изустно (χωρὶς γραφῆς) возвестили о том, что мы читаем в Евангелиях, и что они своим ученикам не оставили никаких Писаний о речах и деяниях Иисуса. А именно, в этих Писаниях мы теперь находим следующие слова: «*Когда же увидите Иерусалим, окруженным войсками, тогда знайте, что приблизилось запустение его*»[1]. Тогда перед Иерусалимом не стояло еще никакого войска с целью окружить его, обложить и осадить. Эта осада в первый раз началась при императоре Нероне и тянулась вплоть до правления Веспасиана. Сын этого последнего — Тит — и разрушил Иерусалим до основания. Это случилось, как пишет Иосиф[2], в наказание за убиение Иакова Праведного, брата Иисуса, называемого Христом, по голосу же истины — из-за Иисуса, Христа Божия.

XIV. Мог бы, конечно, Цельс допустить или даже согласиться с тем, что Иисус предвидел «все, [что случится с Ним]», и придать этому обстоятельству[3], согласно со своим мнением, такое же хотя малое значение, как это он сделал в отношении к чудесам, которые он выдает за простое колдовство (γοητεία); мог хотя бы сказать, что было много лиц, которые узнавали свою судьбу, прибегая к гаданиям при помощи ауспиций (οἰωνοῖς), авгурий (ὄρνισιν), гаруспиций (θυτικῇ) и генефлиалогий (γενεθλιαλογία). Но он даже этой самой большой (для него) уступки не пожелал сделать и совершение чудес, несмотря на то, что сам факт их существования он, по-видимому, принимает, приравнял к чему-то вроде колдовства (γοητείας). Между тем, Флегон[4] в тринадцатой

[1] Лк. 21, 20.

[2] Иосиф Флавий, известный иудейский историк.

[3] То есть предведению Иисуса.

[4] Родом из Тралл, автор (времен Адриана) нескольких сочинений, из которых известны: 1) Ὀλυμπιάδες; 2) Περὶ θαυμασίων; 3) Περὶ Μακροβίων.

или четырнадцатой — если не ошибаюсь — книге своей «Хроники» приписал Христу предведение (πρόγνωσιν) неведомого будущего (τινων μελλόντων). Правда, он перепутал и вместо того, чтобы говорить об Иисусе, говорит о Петре, но он все же засвидетельствовал, что исполнилось все, что и как Он предсказал. Независимо от этого свидетельства о предведении (Христом) будущего, он — против своего желания даже — показал также и то, что проповедь первых провозвестников нашей веры (τὸν ἐν τοῖς πατράσι τῶν δογμάτων λόγον) не была чужда Божественной силы.

XV. «Ученики Иисуса, — продолжает Цельс, — в таком очевидном деле не имели возможности прикрыться чем-нибудь, а потому и надумали сказать, что Он все это предвидел». Но он не обратил или не хотел обратить внимания на ту искренность этих писателей, с какой они не скрывают даже того, что Иисус предрек своим ученикам: «*Все вы соблазнитесь о Мне в эту ночь*»[1], и что это предсказание действительно исполнилось, когда они пришли в смущение; что Он пророчествовал также и Петру: «*...прежде нежели пропоет петух, трижды отречешься от Меня*»[2], и что Петр действительно трижды отрекся. Если бы они не были любителями истины, а — как полагает Цельс — записали ложь, то тогда не могли бы они записать того, как отрекся Петр или как пришли в смущение ученики Иисуса. Если это и на самом деле было, то кто же мог доказать, что это действительно так и случилось?[3] Не естественно ли было замолчать об этом людям, которые имели намерение научить приходящих к Евангелию с презрением относится к смерти из-за приверженности к христианству. Но они знали, что сила учения должна одержать победу над людьми, поэтому они и разсказали об этих событиях в том убеждении, может быть, что они не принесут вреда читателям (Евангелий) и не подадут повода к отрицанию.

XVI. Уже совершенно наивно утверждает Цельс, что «ученики будто бы записали такие (события) только затем, чтобы оправдать Иисуса в том, что говорит не в Его пользу. В этом случае

[1] Мф. 26, 31; Мк. 14, 27.

[2] Мф. 26, 34; Мк. 14, 30; Лк. 22, 34; Ин. 13, 38.

[3] Мысль та, что при отсутствии посторонних свидетелей ученики прекрасно могли скрыть и замолчать о своем смущении.

они — по его мнению — поступили подобно человеку, который считает праведником нечестивца по его же собственному изображению, считает святым того, кого он же представляет убийцей, считает безсмертным того, кого он изобразил уже мертвым, — и при всем этом не забывает добавить, что все это он же и предсказал». Непригодность его сравнения в данном случае ясна сама по себе. Ничего нет странного в том, что (Иисус), желая в Своем лице дать пример людям, как нужно жить, в то же время показал им, как нужно умирать за веру (ὑπὲρ εὐσεβείας). Да кроме того, Его собственная смерть за людей была спасительной для каждого из них, как об этом мы уже трактовали в предшествующей книге. Потом Цельс думает, что самое исповедание страдания, собственно, подтверждает (его) обличение, а не разрушает. Но, конечно, (Цельс) не ведает, сколько глубоких мыслей об этом (страдании) находится у Павла, сколько о нем было говорено пророками. Ему неизвестно также, что только кто-то из придерживающихся еретического образа мыслей говорил, что страдания Иисуса были призрачными и в них не было ничего действительного[1]. Ведь если бы Цельс знал все это, то он и не сказал бы следующих слов: «Вы, конечно, не должны говорить того, что Он только нечестивым людям казался переносящим все эти страдания, на самом деле, Он и не страдал; нет, вы уж прямо сознайтесь, что Он страдал». Но мы-то именно и далеки от того, чтобы признавать страдания (Иисуса) призрачными; в противном случае нужно было бы признать обманом и Его Воскресение, между тем как оно было истинным. Ведь кто воистину умер и воскрес, тот воистину воскрес, и кто только казался умершим, тот не воистину и воскрес.

Неверующие смеются над нашим учением о Воскресении Иисуса Христа. Но мы можем привести им также разсказ Платона об Эре, сыне Армения[2], который через двенадцать дней ожил на костре и разсказал обо всем, что он видел в преисподней. Равным образом не безполезно будет неверующим указать, кстати, и

[1] Воззрения докетов (еретиков), признающих призрачность страданий Иисуса, Цельс, очевидно, считал общим учением всех христиан.

[2] Платона Respubl. X, 13 sq. На этот разсказ ссылаются многие древние христианские писатели в доказательство истины воскресения мертвых.

на разсказ Гераклида о бездыханной женщине[1]. Существуют также разсказы о многих умерших, которые вышли из гробов — и не только в самый день погребения, но и позднее. Что же удивительного, если и Иисус, несмотря на Свои чудесные деяния, настолько многочисленные, настолько превышающие (разумение) человека и настолько очевидные, что (Цельс) только по невозможности для себя прямо согласиться с фактом их существования принужден был приравнять их к волхованиям, чтобы хотя этим путем получить возможность унизить их, — что же удивительного, говорю, если и Этот Иисус принял в Своей смерти даже нечто более великое, коль скоро Его душа добровольно отделилась от тела и при этом по собственному желанию могла опять возвратиться в него[2] по совершении вне его предназначенного ей дела[3]? Относительно этого обстоятельства Иисус изрек вот какие слова, записанные у Иоанна: «*Никто не* возьмет душу Мою от *Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть* положить *ее и власть имею* снова взять *ее*»[4]. И может быть, Его душа затем так скоро и отделилась от тела, чтобы сохранить его, дабы не были перебиты голени, как это случилось с распятыми вместе с Ним разбойниками: «*...и у перваго* (разбойника) *перебили голени, и у другаго распятаго с Ним. Но придя к Иисусу, как увидели Его уже умершим, не перебили у Него голеней*»[5].

Итак, мы ответили также и на следующий (вопрос): «Откуда же можно увериться, что Иисус предсказал (об этом событии)?» Если ж теперь кто пожелает узнать, «почему и как оказался безсмертным Тот, Кто был мертвым», — то на этот вопрос можно дать ему такое наставление. Ведь безсмертный не Тот, Кто умер, а Тот, Который возстал из мертвых. И коль скоро мертвый не есть безсмертный, то тогда, конечно, и Иисус, соединивший в Себе

---

[1] Гераклид Понтийский, слушатель Платона и Спевсиппа (в IV в. до Р. Х.), автор многочисленных сочинений, в которых при всей их учености встречается очень много невероятных разсказов и нелепых сказок. К таким принадлежит и приведенный разсказ о женщине, снова ожившей после своей смерти.

[2] То есть в тело Иисуса.

[3] ἡ ψυχὴ οἰκονομησαμένη δέ τινα ἔξω αὐτοῦ, то есть имеется в виду совершение Иисусом дела спасения людей.

[4] См. Ин. 10, 18.

[5] Ин. 19, 32–33.

две природы (Ἰησοῦς ὁ σύνθετος), не был безсмертным до Своей смерти, потому что и Он намеревался умереть. Вообще никто не безсмертен, раз он должен умереть; но безсмертен тот, кто не будет пребывать мертвым. «*Христос, воскреснув из мертвых, уже* более *не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти*»[1], хотя этого последнего и не желают допустить те, которые не могут понять, в каком именно смысле сказаны эти слова.

XVII. Очень уж глупо и следующее возражение. «И какой же, — говорит Цельс, — может найтись бог, или демон, или разумный человек, который, предвидя такие случайности, не стал бы, по мере возможности, отклонять их от себя, а, напротив, прямо пошел бы навстречу им, несмотря на то, что он наперед знал о них?» Ведь и Сократ знал, что он должен быть выпить цикуты и умереть; и при этом мог, если бы последовал убеждению Критона, избегнуть темничного заключения и не испытать всего этого. Но он решился на то, что ему представлялось разумным, — лучше умереть, как это пристойно философу, чем проводить жизнь, недостойную философа. Также и Леонид, полководец лакедемонян, хорошо знал, что он вместе со своими людьми при Фермопилах должен был пасть в самое непродолжительное время; при этом жизнь, соединенная с позором, его нисколько не занимала, почему он и обратился к своим (воинам) с такой речью: «Давайте позавтракаем, а обедать будем уже в аду»[2]. Можно было бы собрать много подобных разсказов, если бы только было желание заняться ими. Итак, если Иисус, зная о Своих страданиях, однако не отстранил их и, предчувствуя их, пошел навстречу им, то что же в этом удивительного? Павел, ученик Его, поступил точно так же: он знал о страданиях, которые его ожидали при его вступлении в Иерусалим, и при всем этом он, однако, пошел навстречу опасностям, обратившись со словами укоризны к тем, которые оплакивали его и препятствовали ему идти в Иерусалим[3]. И многие из наших при всем своем знании того, что они будут преданы смер-

[1] Рим. 6, 9.

[2] Имеется в виду эпизод из войны (480 г. до Р. Х.) Леонида, царя спартанского, с Ксерксом, царем персидским, когда Леонид с 300 избранных воинов-спартанцев решился защищать Фермопильский проход от нападений громадных полчищ царя Ксеркса. После двухдневной защиты Фермопильского прохода Леонид со своими спартанцами пал геройской смертью. Срвн. у Плутарха Apophthegm. Lacon. P. 225 D.

[3] Срвн. Деян. 21, 12–14.

ти, коль скоро будут тверды в исповедании христианства, и что, напротив, получат свободу и приобретут снова свои имения, если только откажутся (от христианства), однако же презрели жизнь и добровольно приняли смерть за свою веру.

XVIII. К этому иудей у Цельса присовокупляет еще и такой вздор. «Если Иисус, — говорит он, — предсказал предательство одного (ученика) и отречение другого, то как же это боязнь перед Его Божественностью не могла предотвратить предательства одного и отречение другого (ученика)?» Премудрый Цельс и не заметил, как он в данном случае впадает в противоречие. Ведь если (Иисус) как Бог предвидел (эти обстоятельства), то, собственно, и невозможно было, чтобы Его предведение оказалось ложным — невозможно было то, чтобы Его не предал тот, предательство которого Он предвидел, и не отрекся от Него тот, которого Он укорял за предстоящее отречение. Если бы один оказался в состоянии не предавать, а другой — не отрекаться; словом, если бы случилось так, что один из них не предал бы, а другой не стал бы отрекаться после того, как им пришлось бы узнать об этом, то тогда уже не был бы истинным Тот, Кто сказал, что один предаст, а другой отречется от Него. И если Он предвидел предателя, то Он знал, собственно, то нечестие, от которого зависело предательство и которое от предведения, во всяком случае, уничтожиться не могло. Если Он, равным образом, предвидел и предсказал отречение (Петра), то и это, собственно, потому, что Он знал слабость, которая должна была привести к отречению. Причем это вовсе еще не значило, что слабость должна была укрепиться именно от предведения. Как же дошел Цельс и до такого утверждения: «Но они предали и отреклись, не имея к Нему никого уважения»? Насколько мало можно сказать относительно Иуды, что он предал своего Учителя, не имея к Нему нисколько уважения, — все это было уже показано нами выше. Ничуть не труднее доказать (это положение)[1] и в отношении к отречению Петра: ведь он *отошел вон* после того, как отрекся, и *плакал горько*[2].

---

[1] То есть положение о невозможности отрицать в душе Петра присутствие известной степени любви и уважения к своему Учителю.

[2] См. Мф. 26, 75; Лк. 22, 62.

XIX. Не много проницательности обнаруживается и в дальнейшем замечании Цельса. «Когда, — говорит он, — даже человек замечает устроенные ему козни и объявляет о своем открытии устроившим эти козни лицам, последние отступают от своих замыслов и остерегаются приводить их в исполнение». Но ведь многие, несмотря на то, что открывались их козни, тем не менее, делали же их! Как бы в виде общего заключения к своим словам Цельс дальше говорит: «Итак, вовсе не потому, что были предсказаны, все эти события случились: ведь это же невозможно. Но так как они случились, то ввиду этого оказывается ложью и само утверждение, будто бы эти события были предсказаны. Во всяком случае, совершенно невероятно, чтобы люди оказались склонными к предательству и отречению после того, как им пришлось наперед услышать о них». Коль скоро мы опровергли вышеприведенные слова Цельса, сам собою уже напрашивается и вывод из них, а именно — положение, что «эти события случились не потому, что заранее были предсказаны». Мы же скажем так: эти события произошли, они были, следовательно, возможны; и так как они случились, то оказывается истинным и само предсказание о них. Ведь истинность пророчеств вытекает из их исполнения. Итак, оказывается ложным его обличительное положение, которое гласит, что предсказание — будто бы ложь. И уже совершенно без оснований Цельс говорит, будто бы люди совершенно не могут допустить предательства и отречения после того, как они им наперед становятся известны.

XX. Посмотрим, что Цельс приводит дальше. Он говорит: «(Иисус) изрек это Свое пророчество как Бог и потому вполне надлежало исполниться Его предсказанию. Следовательно, по Своему Божеству Он привел Своих учеников и пророков, с которыми вместе ел и пил, в такое положение, что они сделались безбожниками и нечестивцами, между тем как Ему надлежало быть раздаятелем благ всем людям вообще и близким Ему в особенности. И если уж не было случая, чтобы кто-нибудь строил козни человеку, с которым ему пришлось быть участником стола, то, тем более, по отношению к Богу разве мог оказаться злокозненным тот, кто вместе с Ним разделял пиршество? И в особенности странно еще то, что Сам Бог злоумышляет против Своих соучаст-

ников в столе и делает их предателями и нечестивцами!» Так как ты[1] велишь мне опровергнуть даже те возражения Цельса, которые мне представляются ничтожными, то я по поводу только что приведенных слов Цельса дам такой ответ. Цельс думает, что пророчество, основанное на предведении кого-нибудь, исполняется потому, что оно было предсказано. Мы же с таким заключением не согласны и утверждаем, что пророчество — вовсе не причина будущих событий и Иисус только предрекал об их наступлении; будущие события, могущие вообще наступить независимо от предсказания о них, напротив, подали Прозорливцу только повод к их предречению. И вообще весь наличный мир явлений доступен сознанию пророка, провидящего эти явления: возможно, что они могли быть и не быть, но осуществиться должна только одна какая-нибудь из этих двух возможностей. Не утверждаем мы также и того, что именно от пророка зависит осуществление или неосуществление известного события, что он в данном случае говорит как бы так: вот это-то безусловно произойдет, и иначе быть не может. Это положение приложимо ко всякому пророчеству, которое имеет отношение к событиям, находящимся в зависимости от нас, — безразлично: будем ли мы брать эти события из Божественных Писаний или же из греческих разсказов. Ложный вывод (σόφισμα), или, как выражаются диалектики, ленивый силлогизм (ἀργὸς λόγος), уже не был бы, следовательно, ложным выводом, если бы только пришлось согласиться с Цельсом, хотя в глазах всякого здравомыслящего человека он составляет именно ложный вывод.

Чтобы прояснить это разсуждение, я приведу из Писания (в качестве примера) пророчества, которые имеют отношение к Иуде, или слова нашего Спасителя, в которых отразилось Его предведение о предателе. Из греческих же исторических книг я приведу ответ оракула, который был дан Лаю; причем в данном случае мы признаем достоверным этот разсказ, потому что это обстоятельство для нас безразлично. Итак, в 108 псалме в уста Спасителя влагаются следующие слова об Иуде: «*Боже, хвалы моей! не премолчи. Ибо отверзлись на меня уста нечестивые и уста*

[1] Разумеется Амвросий, меценат Оригена.

коварные»[1]. Если ты вникнешь в содержание этого псалма, то найдешь, что в нем еще заранее была возвещена предательская измена Спасителю, равно как и то, что причина этого предательства лежит в самом Иуде и что он сам заслужил те проклятия, которые в пророчестве приурочиваются к его собственной злости. Действительно, он мог понести такое наказание потому, что — как здесь говорится — *«он не думал оказывать милость, но преследовал человека беднаго и нищаго...»*[2]. Таким образом, в его власти находилось вспомянуть милость и не отвернуть Того, Кого он отверг. Он мог и, однако, не сделал этого; напротив, допустил даже предательство и за это сделался достойным тех проклятий, которые пророчество приурочило к нему. Что же касается грехов, то мы воспользуемся тем предсказанием оракула, которое было дано Лаю[3] в том виде, как его передает трагик[4], — не знаю буквально или только в приблизительно точных выражениях. К нему от лица провозвестника грядущего обращены были такие слова:

На рождение детей семени не трать ты, когда боги на то согласья не дали:
Если сына и родишь ты, убийцей твоим будет твое порожденье,
И кровью пролитой весь дом твой обагрит.

Из этих слов ясно, что Лаю представлялась возможность воздержаться «от рождения детей», ведь ничего невозможного оракул от него и не мог требовать. Но ему было также возможно и рождение: то и другое было вполне в его власти. Так как он не воздержался от рождения детей, то поэтому и снизошли на Эдипа и Иокасту и их детей те бедствия, которые изображают нам трагедии.

[1] Пс. 108, 1–2.

[2] Пс. 108, 16.

[3] Лай, царь Фиванский, долго был бездетным и, наконец, получил от Аполлона предсказание, что у него от бездетной супруги Иокасты родится сын, который будет его убийцей. Обещанным малюткой и был Эдип, запятнавший свою жизнь убийством своего отца.

[4] Разумеется Еврипид (род. в 480 г. до Р. Х.), знаменитый греческий трагик-поэт, написавший целый ряд трагедий и, между прочим, одну под названием Φοίνισσαι, из которой Ориген взял приводимый отрывок (V. 18–20).

Что же касается так называемого ленивого силлогизма (ἀργὸς λόγος), который в то же время является ложным заключением, то он состоит в том, что при его посредстве можно, например, отвлечь больного от его решения воспользоваться врачом для восстановления своего здоровья и обратиться к нему с такою речью. Если судьбой тебе суждено освободиться от болезни, то ты все равно выздоровеешь независимо от того, призовешь ли ты врача, или нет. Если же судьба предопределила тебе не выздороветь, то ты, хоть призывай врача или не призывай: все равно — не выздоровеешь. Словом, суждено ли тебе судьбою освободиться от болезни, суждено ли остаться больным: в том и другом случае ты напрасно будешь звать врача. К этому именно силлогизму можно приравнять также и следующие шуточные слова. Если судьбой определено, чтобы у тебя были дети, последние все равно у тебя будут независимо от того, женишься ты или нет. Следовательно, решила ли судьба тебе детей дать или не дать, все равно в том и другом случае ты понапрасну будешь иметь сношение с женой. Но как здесь связь с женой не может считаться безцельной, потому что без этой связи с женой и происхождение потомства совершенно немыслимо и невозможно, так, равным образом, и приглашение врача необходимо, коль скоро выздоровление от болезни происходит от врачебного искусства. Вот почему сам совет: «Ты напрасно приглашаешь врача», — оказывается ложным. Все это мы привели ввиду возражения, представленного мудрым Цельсом в следующих его словах: «(Иисус) изрек это Свое пророчество как Бог и потому вполне надлежало исполниться Его предсказанию». Если выражение «вполне» (πάντως) употреблено им в смысле «необходимо» (κατηναγκασμένως), то я с ним не согласен: ведь этого могло и не быть. Если же выражение «вполне» у него значит: «будет», то тогда — ввиду того, что это значение не идет вразрез с истиной, особенно если допустить возможность неосуществления этого события, — тогда, значит, нет никакого соблазна и в нашей речи. В самом деле, из предсказания Иисуса, что один предаст Его, а другой отречется от Него, вовсе еще не вытекает, что это именно (предсказание) сделалось для них причиной их нечестия и дурного поступка. Ведь Кто узнал, «*что было в человеке*»[1], как учит наша вера, Тот, конечно, ведал злое

---

[1] См. Ин. 2, 25.

сердце Иуды и видел, на что оно могло решиться при существовании в нем сребролюбия и при отсутствии необходимой твердой веры в учителя. Вот почему Иисус и сказал между прочим: «Опустивший вместе со Мною руку в солило, тот предаст Меня»[1].

XXI. Посмотри же, как поверхностны и преисполнены лжи следующие слова Цельса, в которых он приходит к заключению, что «никогда никто не строил козни человеку, с которым ему пришлось сделаться участником стола. И если уже по отношению к человеку не могло быть козней, то, тем более, по отношению к Богу не мог оказаться злокозненным тот, кто вместе с ним разделял пиршество». Но кому же неизвестно, что было много таких, которые строили козни даже и тем, с которыми вместе проводили время в одном доме и делили соль и трапезу? Подобного рода примерами полна история греков и варваров. Так паросский[2] ямбический поэт порицает Ликамба за то, что он нарушил союз, скрепленный «солью и хлебом». Он говорит, обращаясь к Ликамбу:

Ты клятву нарушил великую —
Право соли и стола.

Любители истории, которые всецело отдаются ей и при этом оставляют без внимания более необходимое знание, составляющее руководство к правильному образу жизни, могут привести много свидетельств и таким образом доказать, что совместное участие в столе не защищает от козней.

XXII. Затем, как бы в виде неоспоримого заключения, составляющего последовательный вывод, он присоединил следующее замечание: «И в особенности, — говорит он, — странно еще то,

---

[1] См. Мф. 26, 23.

[2] То есть Архилох Паросский (около 700 г. до Р. Х.), отец ямбической поэзии. По свидетельству истории он отличался крайне раздражительным характером и, будучи несчастен в жизни, питал постоянную вражду к окружающим его людям. Особенно сильно он излил свой гнев на семейство Ликамба. Последний обещал выдать за поэта свою младшую дочь, Необулу, но изменил своему слову и за это был зло осмеян вместе со своими дочерьми в ямбах поэта. Со стыда Ликамб вместе с дочерьми, говорят, лишил себя жизни.

что Сам Бог злоумышляет против своих соучастников в столе и делает их предателями и нечестивцами». Что Иисус злоумышлял против учеников и сделал из них предателей и нечестивцев, этого он, во всяком случае, доказать не может и в подтверждение своего положения может сослаться разве только на то, что оно составляет последовательный вывод из предыдущих разсуждений. Но эту-то последовательность весьма легко ниспровергнет всякий обыкновенный человек.

XXIII. После этого Цельс говорит: «Если (Иисусу) все это было угодно и Он потерпел наказания из повиновения Отцу, то тогда ясно, что известные Ему наказания не могли быть для Него болезненными и мучительными, так как Он как Бог по собственной воле допустил их»[1]. Цельс и не заметил, как он сам себе здесь противоречит. Если уж он допустил, что Иисус потерпел наказания, потому что на то была Его собственная воля и Он предал Себя с целью оказать повиновение Отцу, то тогда очевидно, что Он на самом деле понес наказания и что все причиненное Ему мучителями безусловно сопровождалось болезненными ощущениями. Ведь страдание не было противно Его намерению. Если все наказания, причиненные (Иисусу) по Его желанию, не были соединены с болезненностью и страданием, то каким образом Цельс признал тогда сам факт наказания? Он не подумал, что Иисус, коль скоро принял тело путем рождения, то Он воспринял именно тело, способное подвергаться болезням и всем тяготам, которые присущи (нашим) телам, — особенно если мы будем разуметь под этими тяготами то, чего себе никто не желает. И подобно тому, как Иисус возжелал принять тело, существенно не отличающееся от природы человеческой плоти[2], подобно этому Он воспринял вместе с телом и его страдания, а также и тяготы, не чувствовать которые Господь был даже не в состоянии. Вот почему и Его враги получили возможность причинять Ему эти тяготы и страдания. Мы выше уже доказали, что Иисус, собственно, мог и не отдаваться в руки людей, если бы только захотел. Но Он пришел (для этого), потому и восхотел, а восхотел потому,

---

[1] Срвн. Мф. 16, 21; Ин. 10, 17.

[2] Σῶμα οὐ πάντῃ ἄλλης φύσεως παρὰ τὴν ἀνθρωπίνην σάρκα.

что смерть Его за людей должна была доставить спасение миру (τῷ παντὶ χρήσιμον).

XXIV. Дальше Цельс желает представить, что страдания Иисуса были болезненны и тягостны, что иными они и быть не могли, хотя бы Он этого и желал. Вот его собственные слова: «Зачем же Иисус взывает о помощи и рыдает, зачем Он молится о том, чтобы миновал Его страх погибельный, зачем Ему было говорить следующие слова: «Отче, если возможно, да минует чаша сия?»[1] Обрати здесь внимание на подлость (τὸ κακοῦργον) Цельса! Вместо того, чтобы принять в соображение любовь к истине писателей Евангелий, которые, конечно, могли умолчать обо всем, что, по мнению Цельса, может служить к обвинению (Иисуса), и, однако же, не замолчали — по многим основаниям, понятным всякому, кто углубляется в смысл Евангелия; вместо этого, повторяю, Цельс подвергает осуждению Евангельское сказание, допуская в нем преувеличения и выставляя на вид то, о чем Евангелисты вовсе и не говорили. Хотя бы о том, что Иисус «рыдает», — в Евангелиях ничего не написано. Слова «*Отче ... если возможно, да минует Меня чаша сия*» Цельс извращает и не соединяет их со следующим затем выражением Писания: «*...впрочем, не как Я хочу, но как Ты*»[2], — выражением, которое обнаруживает благочестие Иисуса в отношении к Отцу и величие Его души. Могут возразить, что Цельс не читал этого места, из которого видно, с каким послушанием подверг Себя Иисус тем страданиям, которые составляют решение воли Отца, именно — того места, которое читается так: если не может (чаша) сия миновать Меня, чтобы Мне не пить ее, да будет воля Твоя. Но тогда, значит, Цельс поступил подобно тем нечестивцам, которые с предвзятыми дурными мыслями слушают Божественные Писания и злонамеренно разглашают (о них) клевету[3]. Этим (нечестивцам)[4] представляется, что они слышали выражение (Писания) «я убью», — и часто нам ставят это самое выражение в упрек; но относительно вы-

[1] Срвн. Мф. 26, 39, 42; Лк. 22, 42.

[2] Мф. 26, 39.

[3] Срвн. Пс. 72, 8.

[4] Имеются в виду гностики, которые с целью унизить Ветхий завет как произведение злого, карающего демиурга тенденциозно подбирали ветхозаветные выражения, урезывая в них те части, которые не благоприятствовали их собственным воззрениям.

ражения «подам жизнь»[1] они хранят глубокое молчание. Между тем, все это место, взятое в целом, означает, что живущих во вред человечеству и причиняющих ему несправедливость Бог убивает, но с той целью, чтобы привести их к лучшей жизни — к той именно, которую Бог дарует умирающим для греха. Точно так же те нечестивцы замечают слова «я поражу» и в то же время не видят выражения «и я исцелю»[2]. Бог в этих местах выражается как врач, который, разрезая тело, производит глубокие и болезненные раны, чтобы удалить из них все вредоносное и препятствующее выздоровлению, — и это вовсе не с тем намерением, чтобы доставить телу одно только страдание и уродство, а затем, чтобы при посредстве лечения возстановить ему прежнее здоровье. Нечестивцы не выслушивают все целиком также и следующее место: «*...Он причиняет раны* ... и залечивает их», а (читают) только часть этого места: «*причиняет раны*»[3]. Подобным же образом выступает и иудей Цельсов. Он приводит слова «Отче, если возможно, да минует чаша сия» и при этом опускает следующее за тем выражение, которое указывает на готовность Иисуса и на Его твердую решимость, с какими Он подвергал Себя страданиям. Все эти разъяснения, которые можно было бы почерпнуть из (источника) мудрости Божией, имеют, конечно, большое значение для тех, которых Павел называет *совершенными* в следующих своих словах: «*Премудрость ... глаголем в совершенных*»[4]. Но мы их оставим до другого раза, ограничившись в данном случае только теми немногими доводами, которые имеют значение для настоящей цели.

XXV. Мы уже раньше говорили[5], что в некоторых выражениях, принадлежащих Иисусу, говорится о Нем как о перворожденном всей твари[6], как это мы видим в словах «*Я есмь путь и истина и жизнь*»[7] и в других подобных; в иных же выражениях проводит-

---

[1] См. Втор. 32, 39.
[2] См. Втор. 32, 39.
[3] См. Иов 5, 18.
[4] 1 Кор. 2, 6.
[5] II, 9.
[6] Срвн. Кол. 1, 15; Ин. 14, 6.
[7] Ин. 14, 6.

ся мысль об Иисусе как человеке[1]. Таково, например, место, где Иисус говорит: «*...теперь ищете убить Меня, Человека, сказавшаго вам истину,* услышанную Мною от Отца»[2]. Но здесь, где описывает Свою человеческую природу, Он изображает, с одной стороны, слабость человеческой плоти, а с другой — величие духа: слабость — в словах «*Отче ... если возможно, да минует Меня чаша сия*», а величие духа — в словах «*...впрочем, не как Я хочу, но как Ты*». Следует обратить также внимание и на порядок выражений. Заметь, вначале изображается — как могут сказать — слабость плоти, прямо и просто; а потом уже в более пространных выражениях изображается величие духа. Слова «*Отче ... если возможно, да минует Меня чаша сия*» — образуют только часть (выражения); напротив, слова «*не как Я хочу, но как Ты*» и дальше: «Отче Мой, если не может (чаша) сия миновать Меня, и нельзя Мне не пить из нее, то пусть будет воля Твоя», — составляют уже более обширную часть. Нельзя также упускать из виду и того обстоятельства, что здесь не просто говорится: «Пусть отойдет от меня чаша сия», а напротив все эти слова: «*Отче ... если возможно, да минует Меня чаша сия*», — заключают в себе отпечаток благочестия и покорности. Знаю, что для этого места существует еще и другое объяснение: думают, что Спаситель здесь усматривает те бедствия, которым должны были подвергнуться народ и Иерусалим в наказание и в отмщение за то, что иудеи злоумышляли против Него. Не почему-либо иному, а именно по любви к иудеям, желая отвратить от народа бедствия, угрожавшие ему, Он говорит: «*Отче ... если возможно, да минует меня чаша сия*». В данном случае Он как бы так выражался: так как над всем народом будет тяготеть гнев Твой, если Я выпью эту чашу страдания, то Я молю о том, чтобы, если возможно, да миновала Меня чаша сия, чтобы наследие Твое не совершенно было оставлено Тобой за то, что оно злоумышляло против Меня. И если, как говорит Цельс, Иисус на самом деле не переносил тогда ни страданий, ни мучений, то каким же образом, спрашивается, после этого те, которые пришли к Иисусу, могли воспользоваться Им как образцом, каким образом могли осуществиться преследования за веру,

[1] Τοῦ κατ᾽ αὐτὸν νοουμένου ἀνθρώπου.

[2] См. Ин. 8, 40.

если только Его страдания были призрачные — не такие, какие испытывали люди?

XXVI. Иудей у Цельса обвиняет учеников Иисуса еще за то, что они будто бы выдумывают свои разсказы. Он говорит им: «Что вы представили — все это ложь, и вы даже не в состоянии прикрыть эту ложь правдоподобием истины». На это отвечаю: в их распоряжении было самое легкое средство совсем умолчать об этих (событиях) и с самого начала ничего не писать о них. И если бы Евангелия об этом ничего не сообщали, то кто же и мог бы тогда со злорадством указывать на эти слова Иисуса, которые Он говорил во времена Своего домостроительства? Цельс не подумал, что против одних и тех же лиц нельзя выставлять два упрека: с одной стороны, то, что они обманулись в Иисусе, в Которого они веровали как в Бога и притом возвещенного пророками, а с другой стороны, то, что разглашали о Нем такие вымыслы, в неистинности которых они нисколько не скрывали своего сомнения. Что-нибудь одно: или их разсказы не вымышлены и находятся в согласии с их собственным убеждением, и, следовательно, не ложны и их записи; или же, наоборот, все их писания сознательно измышлены, находятся в противоречии с их убеждением, сами они вовсе не были жертвой обмана и не веровали в Божественность Иисуса.

XXVII. Дальше Цельс говорит: «Есть между верующими некоторые такие, которые похожи на людей, доходящих вследствие пьянства до покушения на самоубийство; они трижды-четырежды, множество раз изменяют первоначальный текст Евангелия, переиначивают его до тех пор, пока не получат возможность увернуться от всех возражений». Что касается меня, то я знаю только последователей Маркиона и Валентина, а, может быть, и Лукиана[1], которые искажали Евангелие. Это возражение никоим

[1] *Маркион* (живший в половине второго столетия в Риме и основавший особую секту, известную под его именем), *Валентин* (развивавший свою еретическую деятельность также в Риме около 140 г. и также основатель своей собственной школы) и *Лукиан* (сначала ученик Маркиона, а затем представитель своей собственной школы) — все эти личности были известными последователями гностицизма, этой еретической системы, которая известна в истории христианства, между прочим, своим свободным, субъективно-рационалистическим отношением и пользованием священным текстом Библии. Относительно маркионитов, например, *Тертуллиан* (Adv. Marc. 4, 5) писал: Nam et quotidie reformant, prout a nobis quotidie revincuntur.

образом не касается нашего учения и может быть направлено только против тех, которые нисколько не стесняются обращаться с Евангелиями легкомысленно. И как учения софистов, эпикурейцев и перипатетиков и ложные мнения любой другой школы не могут служить основанием к обвинению философии, так и истинное христианство не может быть ответственным в том случае, если некоторые лица вносят искажения в Евангелия и допускают в них заблуждения (αἱρέσεις), которые противоречат духу учения Иисуса.

XXVIII. Затем иудей Цельсов ставит в упрек и то, что «христиане ссылаются на пророков, которые предсказали страдания Иисуса». Мы выше уже обсуждали это возражение[1] и теперь по данному вопросу сделаем только следующее добавление. Так как он, по его собственному выражению, «берет на себя попечение о людях», то ему следовало бы привести эти самые пророчества, равно как высказаться о степени их убедительности и затем показать, что ссылка христиан на пророчества может быть признана справедливой только на первый взгляд. Только в этом случае не было бы заметно, что он двумя-тремя словами обнимает предмет такой великой важности. (Подробное изследование пророчеств было необходимо) в особенности еще потому, что «пророчества, по его же собственным словам, могут быть приложимы к тысячам других лиц даже с большим правом, чем к Иисусу». Это обстоятельство и у христиан составляет главный пункт изследования; вот почему и ему нужно было приложить также особенное внимание и, собственно, для каждого пророчества представить тщательное разъяснение, что оно «к тысяче других лиц куда больше приложимо, чем к Иисусу». Цельс не замечает, что все эти возражения могли бы быть неблагоприятными для христиан только в том случае, если бы их делал человек, отвергающий пророческие писания; между тем, Цельс влагает свои речи в уста своего иудея, который не может оспаривать подлинности этих писаний. Именно иудей не допустит мысли, что «пророчества к тысяче других лиц могут быть приложены скорее, чем к Иисусу»; он каждое пророчество будет излагать так, как это лучше всего ему представляется, и во всяком случае будет стараться опровер-

[1] См. II, 13.

гать объяснение, идущее со стороны христиан. Если даже он и ничего не скажет достоверного, то, по крайней мере, будет стараться сделать свои слова заслуживающими доверия.

XXIX. Мы уже раньше[1] имели случай говорить, что пророки возвещали о двояком пришествии Иисуса к роду человеческому. Поэтому будет безполезно давать какой-либо ответ на следующие слова (Цельса), влагаемые им в уста иудея: «По предсказанию пророков, Тот, Который должен прийти, есть великий и могучий Владыка, Который будет господствовать над всей землей, над всеми народами и над воинствами». Что же касается добавления к этим словам «столь гибельная язва[2] не была ими предсказана», то, по моему мнению, оно выказывает одну только злобу иудеев, с какой они без всякого основания, хотя бы сколько-нибудь убедительного, старались надругаться над Иисусом. Во всяком случае ни иудеи, ни Цельс, ни кто-нибудь другой никогда не будут в состоянии доказать, что Он — «язва» — Он, Который столь многих людей извлек из потока нечестия и направил их к жизни, сообразной с природой и украшенной целомудрием (σωφροσύνης) и прочими добродетелями.

XXX. Цельс был нагл настолько, что сделал дальше и такое замечание: «Никто, — говорит он, — не поверит, что такими намеками (συμβόλων), столь извращенными толкованиями и пустыми доводами можно доказать Божественность и Богосыновство Иисуса». Но следовало бы ему привести сами толкования и разоблачить их; следовало бы показать пустоту доводов и таким образом дать возможность христианину отвечать и опровергнуть те возражения, которые могли оказаться до некоторой степени основательными. Что же касается событий, которые, по мнению Цельса, должны были случиться в подтверждение величия Иисуса, то эти события ведь и на самом деле произошли — Цельс только не желает их заметить несмотря на очевидность, с какой они связываются (с личностью) Иисуса. Цельс говорит: «Ведь и Сыну Божию надлежало поступить точно так же, как и солнцу, которое, освещая все прочие вещи, прежде всего само делается видимым». Но мы именно и утверждаем, что Иисус поступил таким

[1] См. I, 56, 2, 8.

[2] Разумеется Иисус Христос.

образом. «*Во дни его процветет праведник и будет обилие мира*»[1], начавшись с момента Его рождения. Бог предуготовил народы к Его учению и устроил так, что римский царь стал господствовать над всем миром. Ведь если бы было много царств, тогда и народы оставались бы чужими друг другу; тогда и исполнение приказания Иисуса: «*...идите, научите все народы*»[2], — приказания, которое дано было апостолам, было бы соединено со значительными затруднениями. Известно, что рождение Иисуса последовало в правление Августа, который слил — если можно так выразиться — многочисленные народы земли в одно царство. И это было важно потому, что существование многочисленных царств, конечно, послужило бы препятствием в деле распространения учения Иисуса по лицу всей земли не только по вышеуказанной причине, но еще и потому, что тогда народы были бы вынуждены вести войну и защищать отечество, как это действительно и было перед временами Августа и особенно в еще более отдаленные времена, когда один народ должен был вести войну с другим народом, как, например, пелопонесцы с афинянами. Итак, каким же образом это учение мира, не допускающее даже мести за обиды врагов, могло одержать победу, если бы только пришествие Иисуса не изменило земных отношений и не привело бы их в состояние уравновешенности (ἐπὶ τὸ ἡμερώτερον).

XXXI. Далее Цельс обвиняет христиан в том, что «они не пренебрегают даже ложными выводами при доказательстве того своего положения, что Сын Божий есть вместе с тем Само Слово (αὐτολόγον) (Божие)». Он думает даже придать особенную силу этому своему возражению, коль скоро говорит, что «вместо чистого и святого слова, которое в своей проповеди о слове мы выставляем Сыном Божиим, — мы показали, собственно, человека, который самым позорным образом был посажен в тюрьму и затем мученически доведен до смерти». Это возражение, хотя и вкратце, мы уже раньше[3] разсматривали там, где в противоположность обвинениям Цельса мы показали, что «*Перворожден*

[1] Пс. 71, 7.
[2] Мф. 28, 19.
[3] См. II, 9.

всея твари»[1] принял тело и человеческую душу, что при творении этого мира Бог повелел и все было создано и что принявшим это повеление был Бог-Слово. Так как у Цельса с вышеприведенным возражением выступает иудей, то мы считаем не излишним воспользоваться в данном случае следующим уже упомянутым[2] нами изречением: «*Послал Слово Свое, и исцелил их, и избавил их от* растлений *их*»[3]. Цельс дальше заставляет своего иудея говорить: «Если действительно, по вашему учению, Слово есть Сын Божий, то тогда и мы согласны (с вами)». Но я, со своей стороны, ни от одного иудея не слыхал еще признания, что «Слово есть Сын Божий», хотя я вел разговоры со многими иудеями, даже с такими, которые причисляли себя к разряду мудрецов.

XXXII. Мы уже указывали[4], что Иисус не может быть ни «хвастуном», ни «чародеем»; поэтому нам нет необходимости снова приводить сказанное и таким образом в противовес повторениям Цельса и самим повторяться. Он обращает внимание также на родословную (Иисуса)[5], но в то же время совершенно не упоминает, что у самих христиан по данному вопросу ведутся споры и что некоторые из них в виде возражений (Евангелистам) указывают на разногласие родословных[6]. Цельс как истинный хвастун, несмотря на свое заявление, что «он знает все учение христиан», однако не сумел благоразумно набросить тень сомнения на Писание. Между тем, он считает «крайним высокомерием то, что составители родословной происхождение Иисуса возводят к первому человеку и к иудейским царям». Он думает, что вносит нечто совершенно особенное, когда говорит, что и «жена плотника должна была бы знать об этой родословной, если бы только она происходила от столь знатного рода». Но что ж из этого? Допустим: она знала. Что этим мы опровергнем? Даже из предположения, что она действительно не знала своего прошлого, разве можно делать вывод, что она вовсе не происходит от первого че-

---

[1] Кол. 1, 15.
[2] См. I, 64.
[3] Пс. 106, 20.
[4] См. выше II, 7.
[5] Мф. 1, 1; Лк. 3, 23.
[6] Особенно это нужно сказать о гностиках.

ловека, что она не была отпрыском рода древних иудейских царей? Или, может быть, Цельс решительно придерживается того мнения, что бедняки только и могут происходить от бедняков же, что цари — только от царей? Словом, мне представляется совершенно напрасным останавливаться дольше на этом пункте возражения, коль скоро известно, что и в наше время от богатых и знатных родителей родятся некоторые бедняками, — даже более бедными, чем была Мария, и, наоборот, от безславных рождаются вожди и цари народов.

XXXIII. Цельс спрашивает: «Если Иисус есть Бог, то что же совершил Он великого? Оказал ли Он презрение врагам? Осмеял ли и отнесся ли шутливо ко всем бедствиям, которые с Ним приключились?» Ввиду данного вопроса Цельса мы могли бы, конечно, указать и на «величие», и на чудесность в страданиях и смерти Иисуса. Но откуда же нам пришлось бы давать ответ, как не на основании Евангелий, которые говорят, что «земля потряслась; и камни распались; и гробы отверзлись, и солнце померкло, и завеса церковная разрвалась сверху донизу; и солнце померкло и мрак был в продолжение целого дня»[1]? Ведь Цельс оказывает доверие Евангелиям только тогда, когда он предполагает найти в них возражения против христиан. Но он совершенно не доверяет им в том случае, когда они говорят о Божестве Иисуса. Ввиду этого нам остается только воскликнуть: эх, Цельс, Цельс (ὦ οὗτος)! Или уже ты окончательно не верь ничему и не пытайся даже ссылаться (на Евангелия), или же во все уверуй и проникнись почтением к Слову Божию, Которое сделалось человеком, чтобы оказать, согласно Своему желанию, добро (ὠφελῆσαι) всему человеческому роду. Величие дела Иисусова подтверждается ведь тем обстоятельством, что и до настоящего времени имя Его продолжает доставлять исцеление тем, которым пожелает его доставить Бог. Что же касается солнечного затмения, которое произошло во дни кесаря Тиверия, в правление которого, как известно, был распят Иисус, что касается, с другой стороны, бывшего тогда великого землетрясения, то об этих обстоятельствах передает также и Флегонт, если не ошибаюсь — в тринадцатой или в четырнадцатой книге своей «Хроники».

[1] Срвн. Мф. 27, 51–52; Лк. 23, 44–45; Мк. 15, 38.

XXXIV. Иудей у Цельса начинает даже острить совершенно в духе Цельса и шутить над Иисусом словами Еврипида[1], которые влагаются в уста Вакха:

Лишь только я пожелаю, Сам Бог спасет меня.

Но что-то уж очень редко бывает, чтобы иудеи выказывали любовь к греческой литературе! Если и допустим, что нашелся такой человек из среды иудеев, страстный любитель (греческой литературы), все равно — как из этого факта можно строить заключения, что Иисус потому Себя не освободил из заключения, что был не в состоянии устроить Себе этого освобождения? Цельс поступил бы много лучше, если бы отнесся с доверием к нашим Писаниям, где разсказывается, что Петр, заключенный в темничные узы, вышел из темницы, когда Ангел снял с него оковы[2]; что Павел с Силой в Филиппах, македонском городе, был заключен в деревянные колодки, но при помощи Божественной силы был освобожден, когда темничные двери открылись[3]. Но эти события Цельс, вероятно, находит смешными или, может быть, он даже и совсем не читал о них. В противном случае он, конечно, не замедлил бы по поводу них сделать свое возражение в том смысле, что и чародеям некоторым удается-де при помощи заклинаний разрушать оковы и отворять двери и что те события, о которых мы читаем в наших (Священных) книгах, нужно приравнять к действиям чародеев.

«Даже тот, который приговорил Иисуса к осуждению, — замечает Цельс, — не понес никакого наказания, тогда как оно коснулось, например, Пентея, который впал в бешенство и был растерзан». Но Цельсу неизвестно, что Иисус был осужден не Пилатом, который хорошо знал, что «иудеи *предали Его из зависти*»[4], а иудейским народом. Над этим народом и тяготеет наказание Божие, так как он оказался разсеянным по лицу всей земли и растерзанным еще сильнее, чем даже Пентей. И зачем

[1] Euripid. Bacch. V, 498.
[2] См. Деян. 12, 6–9.
[3] См. Деян. 16, 24–26.
[4] Мф. 27, 18.

Цельс намеренно замолчал о сне, который видела жена Пилата и который ее напугал настолько, что она послала к своему мужу сказать: «*Не делай ничего Праведнику Тому, потому что я ныне во сне много пострадала за Него*»[1].

И далее Цельс опять замалчивает в Евангелиях все те события, которые указывают на Божественность Иисуса, и с целью позлословить приводит только те места, где говорится, как над Иисусом насмехались, как Ему надевали багряницу, как полагали (на голову) терновый венок и в руки давали трость. А скажи-ка, Цельс: откуда, как не из Евангелий, ты знаешь обо всех этих событиях? Ты, правда, находишь их достойными осмеяния; но мужи, которые о них разсказывали, и не подозревали, что в то время, когда ты и тебе подобные люди будут подвергать их насмешкам, иные, напротив, будут брать отсюда пример для презрительного отношения к людям, которые насмехаются и надругаются над благочестием и над Тем, Который ради этого благочестия добровольно принял смерть. Удивляйся лучше той любви к истине, который обладают писатели Евангелий; удивляйся и Тому, Кто все это совершенно свободно претерпел за людей и перенес со всей твердостью и величием духа. Ведь Писание совершенно не говорит о том, что «Он рыдал» или что смертный приговор вызвал с Его стороны какой-нибудь неблагородный поступок или какое-нибудь неблагородное слово.

XXXV. «Если уж не раньше, — продолжает Цельс, — то почему, по крайней мере, теперь Иисус не обнаруживает Свое Божество, почему Он не освобождает Себя от этого позора, почему не карает оскорбительную дерзость, которая была проявлена и по отношению к Нему, и по отношению к Отцу?» Мы даем на это такой ответ. И по отношению к язычникам, которые допускают Провидение и верят в чудеса, можно предложить совершенно такой же вопрос: почему Бог не наказывает наносящих оскорбление Божеству и отрицающих Провидение? И что в данном случае предлагают в свою защиту язычники, это же самое скажем и мы, даже больше, чем они. Ведь на небе явилось даже особое знамение свыше: померкло солнце, были также и другие чудеса, кото-

[1] Мф. 27, 19.

рые показывали, что Распятый имел что-то Божественное и то, что возвышало Его над людьми[1].

XXXVI. Цельс далее спрашивает: «Что же, — говорит он, — кровь, которая истекла из тела Распятого, была ли похожа на ту, что «течет из священного тела богов?»[2] Цельс, конечно, фиглярствует; мы же на основании серьезного повествования Евангелия, даже вопреки желанию Цельса, можем показать, что из тела Иисусова истекла не такая баснословная кровь, какую изображает Гомер; напротив, когда Иисус был уже мертв, *«один из воинов копьем пронзил Ему ребра, и тотчас истекла кровь и вода. И видевший засвидетельствовал, и истинно свидетельство его»*[3]. В прочих мертвых телах кровь обыкновенно застывает и чистая вода не течет; мертвое же тело Иисуса представляло удивительную особенность: даже из ребер мертвого тела, оказалось, истекла кровь и вода. Если даже Цельс, с целью унизить Иисуса и христиан, одновременно с приведением из Евангелия неправильно истолкованных свидетельств и умолчанием о фактах, доказывающих Божество Иисуса, желает выслушать и о знамениях свыше, то пусть он прочтет Евангелие и посмотрит, что *«сотник же и те, которые с ним стерегли Иисуса, видя землетрясение и все бывшее, устрашились весьма и говорили: воистину Он был Сын Божий»*[4].

XXXVII. После этого, выбирая из Евангелия только те выражения, которые, по его суждению, дают основание к возражению, Цельс вменяет Иисусу в вину даже и то, что «Он с жадностью набросился пить желчь и уксус и таким образом не пересилил Своей жажды, хотя любой человек часто бывает в состоянии ее пересилить». Это место можно, собственно, понимать и в иносказательном смысле, но в данном случае на сделанное возражение мы намерены дать обычный (κοινοτέρας) ответ, что еще пророки предсказали об этом событии. Так в 68 псалме в уста Христа влагаются следующие слова: *«И дали мне в пищу желчь, и в жажде моей напоили меня уксусом»*[5]. И пусть скажут иудеи, кто

[1] θεῖον τι καὶ πλεῖον τῶν πολλῶν εἶχεν ὁ σταυρωθείς.

[2] См. Гомера «Илиаду» 5, 340; срвн. у Оригена I, 68.

[3] Ин. 19, 34–35.

[4] Мф. 27, 54.

[5] Пс. 68, 22.

же это такой, который говорит так в пророчестве; пусть они из истории укажут нам того, кто взял *в уста* свои *желчь* и которого *напоили уксусом*? Они, конечно, постараются возразить, что эти слова относятся к Мессии, пришествие Которого они ожидают; но мы спросим их: что же препятствует считать это предсказание уже исполнившимся? А этого пророчества, которое было дано за столько времени раньше, равным образом и всех остальных предсказаний, которые мы находим у пророков, совершенно достаточно для того, чтобы всякого безпристрастного изследователя привести к убеждению, что Иисус есть Христос[1] и Сын Божий, Которого возвестили пророки.

XXXVIII. Затем иудей обращается к нам еще со следующим замечанием: «Вы, обладатели твердой веры, обвиняете нас в том, что мы не признаем этого (Иисуса) Богом и не соглашаемся с вами в признании того, что Он перенес все эти (страдания) для спасения людей, чтобы и мы также могли с пренебрежением относиться к наказаниям». На это мы дадим такой ответ. Иудеи воспитались на законе и пророках, которые возвещают Христа. Ввиду этого обстоятельства мы ставим им в вину, во-первых, то, что они даже не стараются вникнуть в предлагаемые им нами доводы для доказательства мессианского достоинства Иисуса и ограничиваются со своей стороны в качестве оправдания своего неверия только указанием на то, что они будто бы уже опровергли наши доводы. Во-вторых, мы ставим им в вину и то, что они, не разобрав доводов, не веруют в Того, Которого возвестили пророки, несмотря на то, что Он на Своих учениках, и притом после Своего вочеловечения, ясно показал, что «Он перенес все эти (страдания) для спасения людей». Ведь и цель Его первого пришествия заключалась вовсе не в том, чтобы судить людские поступки, но чтобы наперед научить людей и словом, и делом тому, что они должны были делать, — не в том, чтобы злых наказывать, а добрым даровать спасение (σώζιν), но в том, чтобы чудесным образом и с некоторой Божественной мощью[2] возвестить всему человеческому роду Свое учение — и все это именно так, как предсказали пророки. Еще мы обвиняем их в том, что, несмотря

[1] То есть Мессия-Христос, чаяние всего ветхозаветного человечества.

[2] μετά τινος δυνάμεως θειοτέρας.

на обнаруженную Иисусом необычайную мощь, все же не поверили Ему и сказали, что Он изгнал бесов из человеческой души «*силою веельзевула, князя бесовскаго*»[1]. Обвиняем их и за то, что они набросили тень подозрения даже на Его человеколюбие, которое побуждало Его не пропускать не только города, но даже ничтожной иудейской деревни с той целью, чтобы всюду возвещать Царство Божие, — даже, повторяем, это Его человеколюбие они оклеветали и обвинили Его в том, что Он проводил будто бы скитальческую, полную лишений и далеко не благовидную жизнь (ἐν ἀγεννεῖ σώματι). Между тем, нет ничего неблаговидного в перенесении такого рода бедствий, которыми сопровождалась проповедь о спасении тем людям, которые были в состоянии внимать этой проповеди.

XXXIX. И разве не заключают в себе очевидную ложь следующие слова Цельса, которые он влагает в уста иудея, что «Иисус будто бы за все время Своей жизни ни в ком не возбудил к Себе веры, даже в учениках Своих, и, в конце концов, подвергся наказанию и перенес все эти страдания?» Но что же, собственно, и возбудило против Него ненависть со стороны первосвященников, священников и книжников иудейских, как не то обстоятельство, что толпы народа веровали в Него и следовали за Ним даже в пустыне, восхищенные не столько привлекательностью Его речей, которые всегда соответствовали способностям и потребностям слушателей, сколько в особенности тем воздействием, которое оказывали Его чудеса, возбуждая собою удивление в тех людях, которые были не в состоянии стать верующими благодаря одному только влиянию Его слова? Разве не явная ложь скрывается в утверждении Цельса, что «Иисус будто бы не убедил даже Своих собственных учеников»? Правда, от страха они испытывали тогда некоторые человеческие чувства — ведь они, собственно, еще и не были подготовлены к твердости, — но, во всяком случае, они не отказались от своей веры в Него как Мессию. Лишь только Петр отрекся от Иисуса, как он уже чувствует ту бездну греха, в которую он низринулся, — «*вышед вон, плакал*

---

[1] Мф. 12, 24; 9, 34; Мк. 3, 22.

горько»[1]. И прочие ученики действительно были смущены теми печальными обстоятельствами, которые пришлось Ему испытать, хотя все же продолжали питать к Нему чувство восхищения; но когда Он явился им (по Воскресении)[2], они укрепились и уверовали еще больше и тверже, чем прежде, что Иисус был Сын Божий.

XL. Цельс погрешает уже против философии, когда воображает, что спасительное учение и чистота нравственности у Иисуса не настолько удовлетворительны, чтобы дать Ему особенный перевес над людьми. Он, по его мнению, должен был бы стать в Своей деятельности выше того положения, которое Он воспринял в Своей личности; Ему совсем не следовало бы умирать, хотя Он и принял смертное (тело), или — умереть, но, во всяком случае, не такой смертью, которая могла оказаться образцом для людей, могущих в ней найти для себя основание решиться на смерть за веру и к открытому исповеданию этой веры перед лицом тех, которые придерживаются ложных убеждений относительно веры и неверия и считают благочестивых людей самыми нечестивыми и, наоборот, самыми благочестивыми почитают тех, которые относительно Бога заблуждаются и присущую им неустранимую идею о Боге находят осуществленной во всяком любом существе, но только не в Боге. И это бывает будто бы особенно в том случае, когда у людей обнаруживается стремление убивать тех, которые всей душой отдаются *«даже до смерти»*[3] служению[4] Единому и Высочайшему (ἐπὶ πᾶσι) Богу.

XLI. Цельс от лица иудея обвиняет Иисуса еще в том, что «Он не явил себя свободным от всякого зла». Но пусть Цельс обмолвится хоть словом, от какого же это зла Иисус показал Себя несвободным? Если он хочет сказать, что Иисус не был свободным от зла в собственном смысле этого слова[5], то тогда пусть и представит в доказательство злое деяние, совершенное Им. Если же под злом он разумеет бедность, крест и козни со стороны поте-

[1] Мф. 26, 75; Лк. 22, 62.

[2] ὑπὸ τῆς ἐπ' αὐτῷ ἀθυμίας.

[3] Фил. 2, 8.

[4] ἐναργείᾳ — собственно, сознание, ведение Божества, как основа служения Божеству.

[5] То есть от зла, как проявления нравственного миропорядка.

рянных людей, то тогда он, очевидно, должен признать, что несчастия (τὰ κακὰ) случились и с Сократом и что он, следовательно, был не в силах показать себя свободным от зла (ἀπὸ τῶν κακῶν). А как много было у греков еще и других философов, которые были бедны и добровольно избрали себе бедность, — это знают и многие греки из истории. Так известно, что Демокрит[1] сделал из своего имения пастбище для овец, а Кратес[2] отдал фиванцам все свои деньги, которые он выручил от продажи всех своих имений, чтобы только сохранить себе свободу, Диоген[3] же по своей особенной невзыскательности жил даже в бочке, и ввиду этого обстоятельства, конечно, ни один сколько-нибудь умный человек не скажет, что Диоген весь был во зле.

XLII. Далее Цельс желает выставить «Иисуса небезупречным в нравственном отношении». Но пусть он покажет нам, кто из последователей Его учения сообщил что-либо такое, что могло бы подать повод упрекнуть Иисуса. И если у них он не нашел основания к Его обвинению, то тогда пусть он покажет нам тот источник, на котором основывается это его утверждение, что жизнь Иисуса была небезупречна. Иисус уже показал истинность Своих обетований в благодеяниях, оказанных людям, которые к Нему прилепились. И мы всякий день видим исполнение того, что Он наперед предсказал, прежде, чем все это совершается, — мы видим, что «*проповедано* (Его) *Евангелие*»[4] во всей Вселенной, что Его ученики идут и возвращают *всем народам* Его учение, далее, что эти ученики должны приводиться к «*правителям и царям*»[5] и не по какой-либо иной причине, а именно из-за Его учения. Мы преисполнены изумления перед Ним, наша вера в Него день ото дня становится все тверже и тверже. И я, собственно, не знаю, какие еще более сильные и ясные доказательства в пользу достоверности предсказаний Иисуса требуется представить, чтобы можно было удовлетворить требованиям Цельса. Цельс, как это видно по всему, старался достигнуть только того, чтобы

[1] Демокрит (род. между 470 и 460 гг. до Р. Х.) вместе со своим учеником Левкипом был основателем атомистической философии.

[2] Кратес Фивский — кинический философ.

[3] Диоген Синопский (род. в 404 г. до Р. Х.) — представитель кинической философии.

[4] Мк. 13, 10; Мф. 24, 14.

[5] Мф. 10, 18; Мк. 13, 9; Лк. 21, 12.

Иисус, в Котором он не признает Слова, ставшего плотью, остался свободным от всяческих человеческих страданий, чтобы Он не был благородным примером для людей в перенесении несчастий жизни. Ведь страдания в глазах Цельса — жалкие и постыдные вещи. Тяготы жизни — это для него величайшее зло, а наслаждение — высшее благо. Между тем, это последнее считается ничего не стоящим теми философами, которые допускают Провидение, а мужество, твердость и великодушие признают за добродетели. Да Иисус едва ли и ниспроверг веру в Себя Своими страданиями — напротив, Он через них-то усилил ее еще более в сердцах тех людей, которые желали проявить мужество, — в сердцах именно тех людей, которые от Него научились, что действительное и истинное блаженство находится не здесь, а в будущем веке, о котором Он говорил в Своих речах, что жизнь в этом настоящем мире полна превратностей и для души она составляет главную и величайшую борьбу.

XLIII. «Вы, конечно, не будете утверждать, — так продолжает Цельс свою речь, обращаясь к нам, — что Иисус сошел в ад, чтобы, по крайней мере, здесь обрести веру в людях, после того как Ему не удалось снискать ее среди обитателей земли». Будет ли Цельсу приятно или нет, но мы дадим ему такой ответ. Пока Иисус обитал во плоти, Он приобрел Себе не какое-нибудь ничтожное количество последователей; нет — Он снискал их такое множество, что Ему, собственно, из-за этого множества уверовавших стали устраивать козни. Затем, когда Его душа отделилась от тела[1], Он направил Свою проповедь и к тем душам, которые не были связаны с телами, чтобы и из них привести к вере в Себя те души, которые сами желали (этого обращения), а равным образом, и те, на которые Он Сам обратил Свои взоры по основаниям, одному только Ему известным.

XLIV. А что дальше говорит Цельс, все это невыразимо глупо. Он спрашивает: «Коль скоро вы думаете, что для вас составляют надлежащую защиту все эти нелепые доказательства, которыми вы так смешно опутали себя, то тогда что же препятствует вам считать еще более великими и более божественными посланниками даже всех этих остальных, осужденных на смерть и закон-

[1] γυμνὴ σώματος γενόμενος ψυχή.

чивших свою жизнь еще более печально, (чем Иисус)?» Но всякому ясно и очевидно, что Иисус, перенесший все страдания, о которых повествуется в Писании, не имеет ничего общего с теми, которые «снискали себе печальный конец» за чародейство или за другое какое-либо подобное преступление. Собственно, никто не может и доказать, что чародей в состоянии совершить какое-либо деяние, которое могло бы отвратить души от великих прегрешений людских, от всей этой бездны порока.

Но иудей Цельсов, приравнивая Иисуса к разбойникам, говорит, что «с подобным же безстыдством и о разбойнике и человекоубийце, подвергнутом наказанию, всякий может сказать, что он — Бог, а не разбойник, и это только на том основании, что он будто бы предсказал своим товарищам по разбою, что он пострадает и перенесет все, что он действительно перенес». На это мы прежде всего дадим Цельсу такой ответ: да вовсе не потому, что предсказал Иисус о Своих страданиях, мы уверовали и свидетельствуем о Нем, что Он пришел от Бога. Во-вторых, заметим, что это сравнение (Цельса), собственно, было указано еще в Евангелиях. Здесь мы читаем, что Бог *причтен был к беззаконным*[1] теми беззаконными, которые просили отпустить разбойника, брошенного в темницу за разбой и убийство, и, напротив, — распять Иисуса, Которого действительно они и распяли на кресте между двумя разбойниками. И в лице тех, которые являются Его истинными учениками и дают свидетельство истины, Иисус и теперь продолжает распинаться между двумя разбойниками и вместе с ними присуждается людьми к одному и тому же наказанию. Мы утверждаем даже: если те, которые не боятся никакого позора, никакого рода смерти, чтобы только им можно было через светоносное и чистое благочестие перед лицем Создателя остаться верными учению Иисуса, — если такие люди, повторяю, имеют нечто общее с разбойниками, то тогда, конечно, и Иисуса, Который есть отец и виновник подобного учения, Цельс совершенно правильно приравнял к вождям разбойников. Но все же и Тот, Который умирает на общую пользу, и эти, которые по своему благочестию переносят страдания, являясь единственными из всех людей и подвергаясь козням за тот путь богопочте-

[1] Мк. 15, 7–14; Лк. 23, 18–19; Ин. 18, 39–40; Мф. 27, 20–23.

ния, который открылся им, совершенно несправедливо претерпевают страдания, и Иисус нечестиво подвергался козням.

XLV. Обрати внимание и на то, как поверхностно выражается он о тогдашних учениках Иисуса. «А потом, — говорит он, — даже те, которые были в то время возле Него еще при жизни Его, которые внимали Его голосу, которые были Его учениками, — даже эти, лишь только увидели Его страждущим и умирающим, не только не умерли вместе с Ним и за Него, не только не прониклись презрением к страданиям, но даже отказались быть Его учениками. Вы же и теперь еще выражаете готовность пойти на смерть за Него». И в этих словах Цельса, конечно, проглядывает желание обвинить нашу веру. И здесь он опять питает особенное доверие к тем Евангельским повествованиям, в которых ведется разсказ о прегрешениях учеников, совершенных ими по своей слабости в то время, когда они были еще только что призваны. Причем, об исправлении учеников после прегрешения, об их открытом исповедании перед лицом иудеев[1], о безчисленных преследованиях, которые они терпели от них, наконец, как они умирали за учение Иисуса — обо всем этом Цельс не говорит ни слова. Он не хочет дальше выслушать, что говорит Иисус Петру: «*...когда состареешься, то прострешь руки твои...*»[2], — и так далее, а также и то добавление, которое присоединяет Писание к этим словам: «*Сказал же это* (Иисус), *давая разуметь, какою смертию Петр прославит Бога*»[3]. Цельс умолчал и о том факте, что Иаков, брат Иоанна, апостол и брат апостола, Иродом был умерщвлен мечем за учение Христово. Ничего не упоминает Цельс и о том, как Петр и прочие апостолы открыто исповедали свою веру[4], сколько они поработали для нее и с каким ликованием они вышли из синедриона, после того «*удостоились принять* поругание ... *за имя* (Иисуса)»[5], — радуясь тому, что удостоились принять поругание за имя (Иисуса), и одержали таким образом верх над теми греческими философами, которые за свою твер-

[1] Деян. 4, 13; 9, 27; 13, 46; 14, 3; 19, 8.

[2] Ин. 21, 18.

[3] Ин. 21, 19.

[4] Деян. 4, 13.

[5] Деян. 5, 41.

дость и свое мужество были прославлены в истории. С самого начала среди учеников Иисуса особенную силу имела следующая Его заповедь, которая предписывала презирать ту жизнь, которую проводит большинство людей, и, напротив, преуспевать в той жизни, которая подобна жизни Божией.

XLVI. Ужели не лжет иудей Цельсов и в том случае, когда говорит, что «Иисус во время Своей земной жизни будто бы увлек только десять лодочников и мытарей очень сомнительной нравственности да и из них-то не всех»? Очевидно, даже иудеи должны сознаться в том, что Иисус не десять, не сто, не тысячу — а в один раз целых пять тысяч, и в другой раз четыре тысячи, — одним словом, на Свою сторону склонил столько людей, что они следовали за Ним даже в пустыню, которая одна только была в состоянии вместить все то множество последователей, которых Иисус привел к вере в Бога не только Своей проповедью, но и Своими чудесами, совершенными перед ними. Повторения Цельса, к сожалению, нас заставляют прибегать к таким же повторениям, так как мы опасаемся, как бы не подать повода к обвинению нас в том, что мы будто бы нарочно опускаем некоторые из его возражений. Таким образом, следуя порядку расположения материала в его сочинении, мы снова должны привести следующее уже ранее предложенное возражение. «Если, — говорит Цельс, — Иисус еще при Своей жизни никого не убедил, то не будет ли слишком глупо, после смерти Иисуса, всякому любителю, по собственному желанию, выставлять столько верующих, сколько ему будет угодно?»

Уж если надлежит построить правильное заключение, то нашему противнику следовало бы говорить так: коль скоро даже после смерти Иисуса столь многих склоняют к вере в Него не просто только желающие, но желающие и обладающие силой (к этому убеждению), то тогда разве не представляется еще более разумным утверждать, что Иисус во время Своей земной жизни приобрел Себе еще более значительное количество последователей благодаря великой силе Своего слова и деяний?

XLVII. После этого Цельс задает вопрос и нас же заставляет дать на него ответ. Он спрашивает: «Что же, собственно, заставило вас считать этого (Иисуса) Сыном Божиим?» И он же застав-

ляет нас отвечать: «До такого признания мы дошли после того, как узнали об Его осуждении, которое имело целью ниспровержение отца порока». Но к этому признанию нас привели, собственно, тысячи и других оснований, из которых мы до сих пор представили только самую незначительную часть. Если Бог поможет, мы и этими основаниями воспользуемся не только при опровержении так называемого «Истинного слова» Цельса, но и во множестве других случаев. А на наш ответ, что мы действительно «считаем Иисуса Сыном Божиим потому, что Он был осужден», Цельс задает (новый) вопрос: «Но ведь, — говорит он, — много еще и других людей было осуждено, и их страдание было не менее позорно?» Цельс в данном случае поступает так же, как и те особенно низкие враги нашего учения, которые на основании факта, что Иисус был распят, считают себя вправе делать такое заключение, что мы будто бы почитаем (τὸ σέβειν) всех, которые были распяты.

XLVIII. Не имея возможности опровергнуть чудеса Иисуса, о которых повествует Писание, Цельс уже не раз объявлял их как результат чародейства. И мы, со своей стороны, по мере возможности, точно так же не раз высказывали свое суждение по этому поводу. Но в данном месте (своего сочинения) Цельс приписывает нам такой ответ. Мы будто бы считаем (Иисуса) за Сына Божия потому, что Он исцелял хромых и слепых. При этом он прибавляет еще: «И вы говорите также, что он воскрешал мертвых». Действительно, Он исцелял хромых и слепых, почему мы и считаем Его Мессией (Χριστὸν) и Сыном Божиим, и в этом мы убеждаемся из пророческих Писаний. «*Тогда откроются*, — говорится здесь, — *глаза слепых, и уши глухих отверзутся. Тогда хромой вскочит, как олень...*»[1] Воскрешал Он также мертвых, и у составителей Евангелий эти сказания отнюдь не являются произведением фантазии. Это ясно из того соображения, что если бы Писание предлагало вымышленные сказания, то оно в данном случае скорее говорило бы о значительном количестве воскрешенных, и оно на более продолжительное время оставило бы их покоиться в гробах. Но Писание, напротив, не допускает подозрение в

[1] Ис. 35, 5–6.

вымысле, коль скоро говорит только о незначительном количестве (воскрешенных), а именно: о дочери начальника синагоги, к которой Иисус обратился с особенными и замечательными словами: *«Она не умерла, но спит»*[1], — с такими словами, с которыми можно обратиться не ко всем умершим; о единственном сыне вдовы, при взгляде на которого Он сжалился и которого затем воскресил, остановивши носильщиков мертвеца[2], и о третьем еще — Лазаре, который уже четыре дня находился в гробнице[3].

По этому поводу перед лицом людей благомыслящих и в особенности перед лицом иудея я не могу не высказать следующего замечания. Подобно тому, как в дни Елисея-пророка было много прокаженных, и ни один из них не был исцелен, кроме Неемана-сирийца[4]; как в дни Ильи-пророка жило много вдов, и ни к одной из них он не был послан, за исключением вдовы из Сарепты Сидонской[5], так как только она по суду Божию сочтена была достойной чуда, совершенного пророком над хлебами[6]; точно так же и в дни Иисуса было много мертвых, но только немногие из них были воскрешены, именно те, которых Слово знало как способных к воскрешению. И эти чудеса Господни должны были не только прообразжать известные истины, но в то же время привлекать многие сердца к чудесному учению Евангелия. Я мог бы еще сказать, что ученики Иисуса совершали даже более великие знамения сравнительно с теми доступными восприятию чувств знамениями, которые сотворил Он, — и это согласно с собственным обетованием Иисуса[7]. Так теперь постоянно отверзаются глаза у слепых духом; и уши, закрытые раньше для учения добродетели, стали с готовностью внимать учению о Боге и блаженной жизни в Боге; у многих раньше было хромание, как выражается Писание, в хождении *внутреннего человека* (ἔσω ἀνθρώπου)[8], но теперь, когда вера вылечила их, они стали быстро ходить и даже не с

---

[1] Лк. 8, 49–56; Мф. 9, 23–26; Мк. 5, 35–43.
[2] Лк. 7, 11–17.
[3] Ин. 11, 38–44.
[4] 4 Цар. 5; срвн. Лк. 4, 27.
[5] 3 Цар. 17, 9; срвн. Лк. 4, 25–26.
[6] 3 Цар. 17, 11–16.
[7] Ин. 14, 12.
[8] Рим. 7, 22.

обычной скоростью (οὐκ ἁπλῶς), но подобно оленю[1], этому врагу для змей, которому ни малейшего вреда не приносит яд ехидн. Даже эти хромые после своего исцеления получают от Иисуса *власть наступать* своими ранее хромавшими ногами на змей и скорпионов нечестия и вообще на всякую силу вражескую и при этом, наступая, нисколько не терпеть вреда[2]. Они сделались уже до того сильными, что им не может вредить никакое нечестие, никакой яд демонский.

XLIX. Иисус же предостерегает Своих учеников не от чародеев вообще, не от тех людей, которые обещают, что они могут совершать те или иные чудеса — ведь в таком предостережении ученикам, собственно, и не было никакой необходимости, — но от тех, которые стараются выдать себя за помазанников Божиих и учеников Иисуса всевозможными ложными действиям усиливаются привлечь на свою сторону. Такие именно предостережения мы находим в следующих Его словах: «*Тогда если кто скажет вам: «вот здесь Христос» или «там», — не верьте. Ибо возстанут лжехристы и лжепророки и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных. Вот, Я наперед сказал вам. Итак, если скажут вам: «вот, Он в пустыне", — не выходите; "вот, Он в потаенных комнатах», — не верьте. Ибо, как молния исходит от востока и видна бывает даже до запада, так будет пришествие Сына Человеческаго*»[3]. Так же и в другом месте говорил: «*Многие скажут Мне в тот день: Господи, Господи, не от Твоего ли имени мы пророчествовали? и не Твоим ли именем бесов изгоняли? и не Твоим ли именем многие чудеса творили? И тогда объявлю им: Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие!*»[4] Цельс же, стараясь приравнять чудеса Иисуса к обычному у людей колдовству, ведет такую речь: «О, свет и истина! Сам Он Своими словами ясно возвещает, как об этом сообщают и ваши Писания, что в последние дни явятся у вас еще и иные, которые станут совершать такие же чудеса, и это будут дурные люди и чародеи. Говорит Он и о некоем Сатане, который

---

[1] Деян. 3, 8; срвн. Ис. 35, 6.
[2] Лк. 10, 19.
[3] Мф. 24, 23–27.
[4] Мф. 7, 22–23; Лк. 13, 26–27.

превзойдет-де их в совершении подобных же (чудес); причем Сам же Он не отрицает того, что все эти чудеса отнюдь не служат доказательством Божественной силы, но составляют деяния лукавых (людей). Побуждаемый силой истины, Он таким образом и обманы других обнаружил, и в то же время против Себя представил обличение. И в самом деле, разве не является нарушением справедливости — признавать на основании одних и тех же деяний одного Богом, а других обманщиками? Да почему же за одни и те же дела злодеями нужно считать скорее других людей, а не этого Иисуса, особенно если иметь в виду Его собственное свидетельство? Ведь, по Его собственному изречению, все чудеса служат вовсе не показанием Божественной природы, а изобличают собой, скорее, обманщиков и негодяев». Обрати внимание, с какой очевидной злонамеренностью Цельс извращает здесь смысл слов! Слова Иисуса, сказанные Им относительно будущих совершителей знамений и чудес, заключают в себе совсем другой смысл, а не тот, какой сообщает им иудей у Цельса в своей болтовне. Ведь если бы Иисус просто только убеждал учеников беречься людей, выдающих себя за совершителей чудес, и при этом не вставил бы замечания о том, что именно будут говорить о себе эти (мнимые чудотворцы), то тогда, действительно, подозрение Цельса было бы еще уместно. Но Иисус желает предостеречь нас от таких людей, которые выдают себя за Христа, к чему, собственно, волхователи даже и не прибегают. Так как эти (лжехристы), при своей дурной жизни, как говорит Он[1], все же будут во имя Иисуса совершать некоторые чудеса и изгонять из людей демонов, то ввиду этого именно обстоятельства, смею так выразиться, волхование самым решительным образом исключается в тех, о которых здесь идет речь, по отношению к ним устраняется всякое подозрение и, напротив, утверждается Божественность Христа, а равно и Божественность[2] учеников Его. Ведь возможно, что кто-нибудь, воспользовавшись именем Иисуса, и, может быть, под влиянием какой-либо силы ложно будет выдавать себя за Христа, призрачно будет совершать такие же чудеса, как и Христос, а равно и другие во имя Иисуса будут призрачно совер-

[1] См. Мф. 7, 22.

[2] То есть Божественное посланничество учеников Иисуса.

шать то же самое и так же хорошо, как это делают Его истинные ученики.

L. И Павел в своем втором послании к фессалоникийцам изображает, как именно обнаружится некогда «*человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемаго Богом или святынею, так что в храме Божием сядет он ... выдавая себя за Бога*»[1]. «*И ныне,* — снова говорит он фессалоникийцам, — *вы знаете, что не допускает открыться ему в свое время. Ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь. И тогда откроется беззаконник, котораго Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего того, котораго пришествие, по действию сатаны, будет* (ἐστιν) *со всякою силою, и знамениями, и чудесами ложными, и со всяким неправедным обольщением погибающих...*»[2] Предлагает он и причину, почему беззаконнику предоставлена будет возможность явиться на землю. Он так говорит: «*...за то, что они не приняли любви истины для своего спасения. И за сие пошлет им Бог действие заблуждения, так что они будут верить лжи, да будут осуждены все, не веровавшие истине, но возлюбившие неправду*»[3]. Пусть же теперь скажут нам, что же, собственно, в словах Евангелия или Апостола может дать повод подозревать, что в данном месте были предсказаны волхвования? Если кто желает, тот может и у Даниила прочитать пророчество, которое говорит точно так же об антихристе[4]. Но Цельс искажает слова Иисуса и приписывает ему то, чего Он, собственно, никогда и не говорил, а именно, что «придут другие, которые совершат подобные же чудеса, как и Он, — люди дурные и обманщики». Как сила египетских заклинателей отличалась от чудесной благодатной силы (παραδόξῳ χάριτι), действовавшей в Моисее, как деяния египтян в конце оказались результатом колдовства, в противоположность божественным деяниям Моисея, точно так же и деяния антихристов и тех, которые желали совершать подобные же чудеса, какие принадлежали ученикам Иису-

[1] 2 Фес. 2, 3–4.
[2] 2 Фес. 2, 6–10.
[3] 2 Фес. 2, 10–12.
[4] Дан. 7, 23–26.

са, оказываются — как он говорит — ложными знамениями и чудесами, сильными всяким неправедным обольщением для тех, которые идут к погибели, между тем как деяния Христа и Его учеников имели своим плодом не обольщение, а спасение душ. Да и где можно обрести такого человека, который усовершенствование жизни и постепенное уменьшение нечестия сознательно стал бы считать результатом обмана.

LI. Цельс на Писание же сослался и в этом случае и в уста Иисуса вложил слова, что будто бы «какой-то Сатана совершит такие же деяния». Но Цельс, собственно, преувеличивает, когда утверждает, что Иисус будто бы тем самым утверждает, что в этих деяниях нет ничего Божественного, но что, напротив, они заключают в себе дела дурных людей. Он сближает таким образом вещи, которые между собой не имеют ничего общего. Как волк и собака, горлица и голубь, несмотря на сходство в голосе и по внешнему виду, в то же время, не относятся к одному роду, так, равным образом, и сила Божия в ее проявлении не имеет ничего общего с тем, что составляет произведение колдовства.

Против злокозненного толкования Цельса мы можем сказать также и следующее. Спрашивается, ужели злые духи могут, по крайней мере, посредством колдовства производить чудеса, а Божественная и блаженная природа не может совершить никакого чуда? Ужели человеческая жизнь заключает в себе одно только зло и уж ничего доброго совмещать в себе не может? По моему мнению, в качестве общего положения нужно признать, что везде, где только нечто дурное скрывается под видом добра, там всегда в противоположность злу есть и добро. Подобным же образом, наряду с теми явлениями, которые происходят от волхования, в жизни совершенно необходимо должны находиться также и такие явления, которые совершаются через Божественную силу. Одно составляет следствие другого: должно или то и другое отвергнуть и не одного из них не принимать, или же, в случае допущения одного из них, в особенности зла, следует допустить также и наличность добра. Кто допускает существование явлений, производимых волхованием, и при этом отвергает такие явления, в которых проявляется Божественная сила, тот, по моему мнению, подобен человеку, который, допуская ложные за-

ключения (σοφίσματα) и вероятные основания (λόγοι πιθανοί), — которые, правда, не заключают истины, но все же не лишены значения кажущейся истины, — в то же время утверждает, что у людей вообще нет никакой истины, нет диалектики, чуждой ложных заключений. И раз мы допускаем, что также и деятельность Божественной силы должна оказаться в людях, коль скоро существует колдовство и волхование, производимое злыми демонами, которые через особые заклинания начинают действовать обвораживающим образом и являются помощниками для волхователей, то тогда почему бы нам не обратить серьезное внимание на жизнь и нравы тех людей, которые выдают себя за совершителей чудес, почему, взирая на действия и последствия этих чудес, не исследовать, приносят ли они людям вред или же служат к улучшению их жизни? Безспорно этим путем мы можем дойти до сознания, кто именно совершает такие деяния с помощью злых духов через всевозможные заклинания и волхования и кто, наоборот, стоит на чистой и святой дороге и не только душой и духом, но, как я думаю, и телом соединен с Богом и, исполненный Божественного духа, совершает подобные деяния на пользу людей, устраивая таким образом обращение их к вере в истинного Бога. Словом, оставив по отношению к чудесам какое-либо предубеждение, следует принимать в соображение, кто совершает их с добрым намерением и кто с дурным, чтобы таким образом мы имели возможность благоговеть перед всеми явлениями, принимать их не все одинаково за деяния Божественные, но в то же время и не относиться ко всем ним с презрением без всякого различия. Если так нужно поступать по отношению к чудесам, то тогда не ясно ли до очевидности, что Моисей и Иисус осуществили при помощи Божественной силы все те события, совершение которых приписывается им в Писании, коль скоро все народы соединились вместе после их знамений? Собственно, лукавство и колдовство не могли бы образовать такой общий народ, который оставил поклонение не только статуям и произведениям рук человеческих, но и всякому вообще сотворенному существу и обратился к Богу — безначальной основе всех вещей.

LII. Так как в данном случае выступает иудей, которому Цельс влагает в уста приведенные высказывания, то мы обратимся к

нему с такими словами: да почему же, любезный, в тех чудесах, которые, по свидетельству твоих писаний, Бог сотворил через Моисея, ты усматриваешь деяние Божественной силы? Почему ты стараешься взять их под свою защиту против тех, которые стараются унизить их и поставить на одной ступени с тем, что совершали египетские мудрецы при посредстве волхвования, и в то же время, в чудесах, совершенных, по твоему собственному признанию, Иисусом, ты ничего Божественного не усматриваешь? Как же это ты подражаешь таким образом египтянам, своим же собственным врагам? Если уже результат от чудес, совершенных Моисеем, именно образование этого всего народа, служит доказательством того факта, что в данном случае участвовал Бог, давший возможность осуществиться этому образованию (народа) при Моисее, то тогда по отношению к Иисусу подобное же заключение[1] разве не оказывается еще более очевидным, коль скоро Иисус совершил более великое дело, чем Моисей? Этот последний, собственно, принял потомков Авраама, ревностно охранявших от языческого влияния обрезание и прочие обычаи, передававшиеся со времен Авраама из рода в род, — этих-то иудеев он и вывел из Египта, когда они были более всего готовы (к сплочению в одну народность), им-то он и дал Божественные законы, в которые и ты веруешь. Этот же (Иисус) совершил нечто более великое: Он, на основании уже образовавшегося общественного строя и отеческих обычаев, на основании условий жизни, сложившихся по известным нормам закона, осмелился ввести новый строй общественной жизни по законам Евангельским (τὴν κατὰ τὸ εὐαγγέλιον πολιτείαν). И если Моисей считал необходимыми чудеса, которые, по свидетельству Писания, он совершал для того, чтобы обрести веру не только среди старейшин, но и среди народа, то почему и Иисус для приобретения веры в народе, уже привыкшем требовать знамений и чудес, не должен был нуждаться в таких чудесах, которые могли бы превзойти своим величием и Божественностью чудеса Моисея и тем самым, с одной стороны, отклонить народ от вымыслов и человеческих преданий, господствовавших у иудеев, а с другой стороны, заставить его признать, что Тот, Кто высказал подобное уче-

---

[1] То есть заключение о Божественности чудес Иисуса.

ние и совершил подобные деяния, был больше всех пророков? И действительно, разве не должен стоять выше пророков Тот, о Котором пророки возвещали как о Мессии (Χριστός) и Спасителе рода человеческого?

LIII. Все, что иудей у Цельса высказывает против верующих в Иисуса, — это с одинаковым правом можно предложить в качестве обвинения также и по адресу Моисея. Если Иисус, по Цельсу, является обманщиком, то тогда таким же обманщиком является и Моисей: обвинения, направленные против одного, касаются также и другого. Например, иудей у Цельса относительно Христа говорит: «Вот насколько силен свет истины! Об этом ясно говорит Иисус Своими собственными словами, как о том же представляют свидетельство и ваши Писания; собственно, и другие могут прийти к вам и совершить подобные же чудеса, тогда как они на самом деле люди дурные и обманщики». Но ведь то же самое может заметить иудею любой человек, неверующий в сказания о Моисее, любой египтянин, словом, всякий о Моисее может сказать: «А, вот насколько силен свет истины! Собственными словами Моисей ясно и выразительно возвещает, как это показывают и ваши Писания, что и другие к вам могут прийти и совершить подобные же чудеса — люди дурные и обманщики». Ведь именно у вас в законе написано: «*Если восстанет среди тебя пророк, или сновидец и представит тебе знамение или чудо, и сбудется то знамение или чудо, о котором он говорил тебе, и скажет притом: «пойдем вслед богов иных, которых ты не знаешь, и будем служить им», то не слушай слов пророка сего, или сновидца сего*»[1], и так далее. Если у вас явится желание оклеветать учение Иисуса, то тогда, конечно, вы скажете вот что: «Он (Иисус) разумеет какого-то Сатану, который совершает подобные же чудеса». Но в случае желания приложить данное место к Моисею вы скажете уже так: «Он (Моисей) разумеет пророка, который во сне видит себя совершающим подобные же чудеса». И как иудей у Цельса говорит об Иисусе, что «Он и Сам-де не отвергал, что в этих деяниях нет ничего Божественного, что они, напротив, суть произведения дурных людей», так равным образом и всякий, кто не питает веры к произведениям Моисея, может высказать те же са-

[1] Втор. 13, 1–3.

мые слова и по адресу Моисея, что и «Моисей-де не отвергает, что в этих деяниях нет ничего Божественного, но что они, напротив, составляют произведения дурных людей». Он и по отношению к нему поступит точно так же и скажет, что Моисей, находясь под воздействием истины, в одно и то же время и деяния других обнаружил, и деяния в отношении к себе изобличил. Конечно, иудей может задать и такой вопрос: «Не является ли дерзостью — на основании одних и тех же деяний одного считать Богом, а других —обманщиками?» Но на такой вопрос иудея можно дать ответ, прилагая приведенные изречения уже к Моисею: «Да разве не дерзко — на основании одних и тех же деяний одного считать пророком и служителем Божиим, а остальных — обманщиками?»

Но и всеми приведенными возражениями, которые, как я выяснил, одинаково касаются и Иисуса, и Моисея, Цельс в данном месте не удовлетворяется и присоединяет к ним еще такие слова: «Почему же, — спрашивает он, — на основании именно этих деяний нужно считать дурными людьми скорее других, а не этого (Иисуса), Которым те пользуются в качестве свидетеля?» На это, со своей стороны, мы дадим такой ответ: но почему же, собственно, на основании этих деяний я должен считать дурными людьми не Моисея, а скорее тех, к которым после запрещения Моисея я уже не смею питать доверия ввиду того, что они показали знамения и чудеса, — не потому ли, что он на других перенес порицание за их знамения и чудеса? Цельс делает и еще некоторое добавление к этому же самому возражению с той целью, конечно, чтобы придать ему еще больше силы и выразительности. Он говорит: «Эти (чудеса), как Он Сам с этим соглашается, вовсе не являются показателями Божественной природы, а скорее каких-то обманщиков и злодеев». Кто же это «Он»? По твоему мнению, иудей, это, конечно, Иисус; но другой, который против тебя может выставить те же самые возражения и обвинения, найдет в этом «он» уже Моисея.

LIV. Следующий за тем вопрос, с которым иудей Цельсов обращается к тем представителям своего народа, которые приняли Евангельское учение (τῷ λόγῳ), он направляет и против нас; впрочем, мы должны помнить, что с самого начала он имел в

виду собственно нас. Он спрашивает: «Да что же это заставило вас обратиться к Нему, не Его ли уж предсказание, что Он после Своей смерти снова воскреснет?» И это возражение, подобно прежним, точно так же можно направить против Моисея. И по отношению к нему мы можем задать такой вопрос: «Да что же вас привело к вере, уж не то ли обстоятельство, что он о своей кончине написал следующее: «*И умер там Моисей, раб Господень, в земле Моавитской, по слову Господню, и погребен на долине в земле Моавитской против Беф-Фегора, и никто не знает места погребения его даже до сего дня*»[1]? Ведь как иудей потому клевещет на Иисуса, что Он предсказал о будущем Своем Воскресении, имеющем наступить после смерти, так, равным образом, и в приложении к Моисею можно сделать такое же возражение и сказать ему: вот и Моисей во Второзаконии — а эта книга принадлежит именно ему — только потому и написал: «*...никто не знает места погребения его даже до сего дня*», чтобы снискать себе почитание и славу благодаря замечанию, что об этом месте его погребения ничего-де не известно человеческому роду.

LV. После этого к своим соотечественникам, уверовавшим в Иисуса, иудей обращается с такой речью: «Ну, мы, пожалуй, поверим вам, что это предсказание действительно было. Но разве мало и других лиц, которые совершают подобные же чудеса, чтобы довести своих простодушных слушателей до веры и извлечь известную выгоду из обмана? Подобного рода вещи разсказывают про Замолксиса[2], раба Пифагора, (как он совершал чудеса) среди скифов. Так действовал и сам Пифагор в Италии, и Рампсинит[3] в Египте. О последнем разсказывают, что он в аду играл с Церерой в кости и вынес оттуда подаренный ею золотой утиральник. Так действовали: Орфей[4] у одризов, Протезилай[5] в Фесса-

[1] Втор. 34, 5–6.

[2] Замолксис — сначала раб, а потом вольноотпущенник Пифагора, возвратившийся на родину, где и проповедовал свое философское учение.

[3] Рампсинит — мифический царь Египта, сын Протея, спускавшийся в преисподнюю и затем снова вернувшийся на землю (Геродот 2, 122).

[4] Орфей — мифический герой, певец. Сходил в ад, чтобы возвратить оттуда свою умершую супругу Евридику, и в аде своим пением так растрогал царицу теней, что ему вместе с женой было дозволено следовать обратно на землю.

[5] Протезилай — сын Ификла и Астиохи, царь Филакский в Фессалии. Он был убит под Троей и по молитвам своей любящей супруги Лаодамии был возвращен на три часа обратно на землю.

лии, Геркулес[1] в Тенаре и Тезей[2]. Но вот вопрос, который нужно разрешить: действительно ли кто-то умер и затем в некоторый момент воскрес с тем же самым телом, или же вы находитесь при том убеждении, что все это басни и выдумки и за басни нужно считать разсказы о других, но что у вас, напротив, вполне благопристойно и убедительно найдена развязка пьесы, когда вы повествуете и о голосе с креста при последнем вздохе, и о землетрясении, и о мраке? Вы утверждаете, что Он во время жизни Сам Себе не мог оказать помощи, но что после Своей смерти Он воскрес и показал знаки от казни и следы гвоздей на руках; но кто же это видел? Женщина, бывшая — как вы и сами утверждаете — в изступлении, и еще кто-то из знатоков того же самого искусства волхвования! Этот последний, по известному предрасположению, может быть, все это увидел во сне, и ему, благодаря увлечению пустой мечтой, представилось в воображении то, чего он желал. По крайней мере, подобное явление весьма часто случается со многими. Но, может быть, — и этому я более всего верю — Он при посредстве этого чуда просто захотел поразить остальных людей и через такую ложь другим дать повод к подобному же обману!»

Так как в данном случае выступает иудей, предлагающий это возражение, то мы намерены построить свою защиту нашего Иисуса так, чтобы именно иудей представлялся нашим противником; при этом все, что он говорит, мы применяем к Моисею и таким образом обращаемся к нему с такими словами. «Сколько же, спрашивается, было людей, которые совершали такие же чудеса, как и Моисей, чтобы ввести в заблуждение простых людей и извлечь выгоду от обмана?» Ты указываешь на Замолксиса и Пифагора, но приводить примеры таких чудотворцев свойственно скорее тому, кто вовсе не верит в Моисея, и во всяком случае — не иудею, который не чувствует особого расположения к изучению греческих сказаний. И египтянин, который не питает

[1] Геркулес — народный греческий герой, совершивший двенадцать известных подвигов и, между прочим, принесший Цербера (пса, хранившего вход в ад) из преисподней.

[2] Тезей — сын афинского царя Эгея. Вместе с Пейрифоем спускался в ад, чтобы похитить здесь для него супругу Аида, за что и был прикован к скале. Только впоследствии Гераклом был освобожден и возвращен на землю.

доверия к чудесам Моисея, конечно, с большей убедительностью может сослаться на Рампсинита и сказать, что гораздо более заслуживает вероятия сказание о том, что этот (Рампсинит) сошел в ад, и там играл в кости с Церерой, и затем получил от нее золотой утиральник, которым он и воспользовался как доказательством действительности своего пребывания в аду и обратного оттуда возвращения, — во всяком случае, всему этому он поверит больше, чем собственному сказанию Моисея, который записал, что он *«вступил во мрак, где Бог»*[1], что он один только, предпочтительно перед прочими, приблизился к Богу. Ведь у Моисея действительно так и написано: «*Моисей один пусть приблизится к Господу, а они пусть не приближаются...*»[2] Как ученики Иисуса и мы теперь по адресу иудея, умеющего предлагать такие вещи, выскажем такой ответ: сам-то ты, порицая нашу веру в Иисуса, смотри, как бы тебе самому не пришлось защищаться перед лицом египтянина и греков и держать пред ними речь. Что сам-то ты скажешь, если они на Моисея перенесут все те обвинения, которые ты выставил против Иисуса? Да если ты и возьмешь на себя труд защитить Моисея, то против своего собственного желания всеми своими положениями, высказанными в защиту Моисея, докажешь разве только то, что Иисус сравнительно с Моисеем обладает большей Божественностью[3].

LVI. Нужно заметить, что и схождение в ад и возвращение оттуда, словом, все то, о чем повествуют сказания о героях, иудей у Цельса представляет обманом и заблуждением. Он думает, что герои действительно на некоторое время делались невидимыми и скрывались от взора всех людей, но потом опять показывались и таким образом как бы возвращались из подземного мира. По крайней мере, и относительно действия Орфея у одризов, и действия Протезилая в Фессалии, и действия Геркулеса в Тенаре, и, наконец, действия Тезея приходится держаться именно такого мнения, как это ясно вытекает из его собственных слов. Если же все это так, то отсюда мы можем вывести такое заключение, что с этими баснями никоим образом не может идти в сравнение все

[1] Исх. 20, 21.
[2] Исх. 24, 2.
[3] τὸν Ἰησῦν Μωῦσεως θειότερον.

то, что история повествует нам о Воскресении Иисуса из мертвых. Все эти герои, о которых существуют местные сказания, конечно, могли по собственному желанию скрыться от взоров и опять снова возвратиться к тем, которых они оставили, если бы только они на это решились. Но Иисус был распят перед всеми иудеями, и Его тело снято с креста на виду у всего народа. Как же, спрашивается, Ему было возможно поступить в данном случае подобно тем героям, которые, по сказанию, спускались в преисподнюю и оттуда снова возвращались? По моему мнению, в качестве основания для решения и того вопроса, почему же именно Иисус претерпел крестную смерть, можно по преимуществу пользоваться этими же сказаниями о героях, которые по народному представлению сходили в преисподнюю. Допустим, что конец жизни Иисуса был настолько обычен и незаметен, что Его смерть оказалась даже неведомой всему народу иудейскому; предположим также, что Он все же воистину возстал из мертвых, но уместно ли будет в таком случае говорить о Нем то же самое, что предположительно говорится о героях? В пользу того положения, что Иисус был распят, помимо всех остальных причин, можно присоединить еще и то соображение, что Он умер на кресте на виду у всех, так что, собственно, никто не может сказать, будто бы Он намеренно скрылся от взоров людей, будто бы Он только казался умершим, тогда как в действительности даже и не умирал, будто Он Своим новым явлением в желательный Ему момент подал повод уверовать в чудесность Его Воскресения из мертвых. Далее, всецелая преданность учеников Его учению и проповедание этого учения, при тогдашних условиях жизни сопряженное с величайшей опасностью, является, по моему мнению, ясным и поразительным доказательством Его Воскресения. Если бы только ученики выдумали Воскресение Иисуса из мертвых, то тогда они не стали бы и проповедовать о Нем с такой настойчивостью; между тем, они не только других учили относиться к смерти с презрением, но и сами прежде всего на себе показали пример такого презрительного к ней отношения.

LVII. Обрати внимание на ослепление иудея у Цельса, находясь в котором он считает невозможным воскресение кого бы то ни было из мертвых в его истинном теле. Иудей так выражается:

«Нужно еще исследовать, действительно ли кто-нибудь умирал когда-либо и воскресал с истинным телом». Но иудей так не может говорить, коль скоро он с доверием относится к тому, что написано в третьей и четвертой книге Царств о тех двух мальчиках, из которых один был воскрешен Илией, а другой — Елисеем[1]. И я думаю, Иисус и пришел-то к иудеям, а не к какому-нибудь другому народу собственно потому, что именно иудеи привыкли к чудесам, и они путем сравнения того, что они считали заслуживающим доверия, с тем, что было совершено Им (Иисусом) и было разсказано о Нем, могли прийти к признанию, что Он, для Которого и через Которого были совершены великие и чудесные деяния, был выше (μείζων) всех тех (пророков).

LVIII. После того, как иудей привел эти мнимые чудесные деяния и воображаемые случаи воскресения из мертвых, о которых повествуется в языческих сказаниях, он задает иудеям, обратившимся к вере в Иисуса, такой вопрос: «Или вы находитесь при том убеждении, что все передаваемое по этому поводу другими суть басни и вымыслы, тогда как у вас, напротив, голосу Его с креста в момент предсмертного вздоха — словом, всему этому печальному происшествию дается благовидная и достойная вероятия развязка?» На это мы ответим иудею: разсказы, которые ты приводишь, мы считаем действительно баснями и вымыслом; но что повествуют Священные книги, которые у вас и у нас одни и те же и которые вы принимаете и почитаете так же, как и мы, — все это по нашему утверждению не баснословные сказания. Факты воскресения из мертвых, о которых там читаем, мы считаем за истину, а не за обман; равным образом, мы верим, что и Иисус воистину воскрес, как об этом Он Сам предсказывал и как об этом возвестили пророки. И самое Его Воскресение из мертвых еще чудеснее, чем воскресение других, потому что эти последние были воскрешены только пророками — Илией и Елисеем; Этот же (Иисус) воскрешен Отцем Его Небесным, а не пророками. Вот почему также и Его Воскресение было более плодотворным, чем воскресение тех людей. В самом деле, какое благо принесло с собой воскресение отроков, вызванных к жизни Илией и Елисеем; разве оно может сравниться с теми плодами, которые даро-

[1] 3 Цар. 17, 22; 4 Цар. 4, 34.

ваны миру через Воскресение Иисуса, после того как оно было возвещено и все поверили ему при содействии Божественной силы (δυνάμει θείᾳ)?

LIX. Считает он вымыслом также землетрясение и мрак. Но по этому поводу, насколько было в наших силах, мы дали уже свой ответ раньше[1], когда приводили свидетельство Флегонта, по разсказу которого все эти события действительно происходили в те дни, когда страдал Спаситель. На дальнейшие же слова Цельса, что «Иисус во время Своей жизни не мог оказать Себе помощи, и только когда сделался мертвым, Он воскрес и показал знаки страдания и следы от гвоздей на своих руках», — мы ответим вопросом, что же это значит: «...не мог оказать Себе помощи»? Если разумеется здесь помощь в добродетели[2], то тогда мы положительно утверждаем, что Иисус Сам в Себе заключал такую помощь в достаточной степени (πάνυ ἐπήρκεσεν). Ведь Он ничего не сказал и ничего не сделал такого, что было бы достойно порицания; напротив, (Он) на самом деле, «*как овца, веден был Он на заклание, и, как агнец пред стригущим его, безгласен*»[3], и Евангелие свидетельствует, что Он уст Своих не отверз[4]. Если же Цельс данное выражение принимает в том смысле, что Иисус не мог оказать Себе помощи в вещах безразличных (μέσων) и телесных, то тогда мы сошлемся на наше уже приведенное и основанное на Евангелиях мнение, что Иисус добровольно подверг Себя всем этим (бедствиям). Цельс на основании Евангелия, как мы уже видели, говорит дальше, что Иисус после Своего Воскресения из мертвых показывал знаки Своих страданий и следы от гвоздей на руках Своих, и при этом ставит такой вопрос: «Да кто же видел это?» Ссылаясь на Писание, в котором говорится, что очевидцем этих событий была Мария Магдалина, Цельс так клевещет на нее и говорит: «Да ведь эта женщина, как вы и сами утверждаете, была наполовину сумасшедшая (πάροιστρος)». Так как, по свидетельству Писания, не только она одна, но также и другие видели воскресшего Иисуса, то ввиду этого иудей Цельса,

---

[1] См. выше II, 14.

[2] Которой, по мнению Цельса, недоставало в нравственной природе Иисуса.

[3] Ис. 53, 7.

[4] См. Мф. 26, 62–63; 27, 12–14; Мк. 14, 61; 15, 5.

изливая свою злобу также и на них, делает при этом такое замечание: «Да, может быть, и еще кто (видел) из числа представителей волшебства!»

LX. Затем, исходя, по-видимому, из предположения, что образ мертвеца может представляться в душе настолько живо, что она оказывается в состоянии считать этого мертвеца живым, Цельс со своей эпикурейской точки зрения делает еще такое добавление к своей речи: «Может быть, кто-нибудь получил расположение к сновидению и, находясь под увлечением пустой мечтой, вообразил себе в душе то, чего желал, и затем разсказал об этом другим, а это, — говорит он, — случается с очень многими». Цельс думает, что в данном случае он предлагает нечто очень глубокомысленное, на самом же деле доказывает, собственно, необходимость учения (δόγματος), что душа у умерших продолжает жить. И в том, кто придерживается такого учения, вера в безсмертие или, в крайнем случае, в посмертное существование (διαμονῆς) души не лишена основания; и Платон в своем трактате о душе[1] говорит, что некоторые даже после своей смерти могут видеть как «тенеподобные призраки» витают вокруг их гробниц. И эти призраки, имеющие свое происхождение в душе умерших (людей), во всяком случае, имеют свою основу в некоторой действительной сущности. Эта сущность и есть душа, которая обитает тогда[2], по верованию греков, в так называемом блестящем, светоподобном теле. Что касается Цельса, то он не согласен признать это мнение и не придает ему значения. Он допускает только, что и наяву некоторые люди видят сны и своим смятенным духом представляют себе вещи так, как они их сами желают и могут представлять. Что подобное явление наблюдается во сне, этому на разумном основании можно верить; но что это же бывает в бодрственном состоянии — это уже совсем невероятно и можно допустить разве что в людях, которые находятся вне себя и переживают состояние меланхолии. Это последнее обстоятельство, конечно, знал и Цельс, коль скоро упоминает про женщину, находившуюся в изступлении, но в Писании, собственно, нет

---

[1] «Федон».

[2] То есть после смерти.

ни одного слова, которое могло бы дать Цельсу основание для построения подобного обвинения.

LXI. Итак, по мнению Цельса, явление Иисуса после Своей смерти со знаками от ран, которые Он получил на кресте, было только проявлением воображения, а не действительным присутствием раненого тела. Тогда как по учению Евангелия, — из которого даже Цельс некоторые части принимает, хотя и для того только, чтобы против них направить свои возражения, и только некоторым частям его не оказывает доверия, — по учению этого Евангелия Иисус призвал к Себе одного из Своих учеников потому именно, что тот не желал уверовать и считал чудо несбыточной мечтой. Поверил же он разсказу женщины, которая говорила, что она видела Его; не сомневался же он в возможности того факта, что душа умершего могла явиться, между тем, он считал невозможным то, чтобы мог возстать (Иисус) с телом, которое было похоже на прежнее Его тело. Вот почему он и говорил не просто: «Если я не увижу, то и не поверю», а присоединяет к этим словам еще замечание: «Если я не вложу пальца моего в раны от гвоздей и не положу руки моей в ребра Его, то я не поверю». И Фома сказал так потому, что считал невозможным явление чувственному оку тела души, удержавшей прежнюю форму во всем:

... И по объему, и взорам красивым,
И голосу...

А часто имеющей

И такую же точно одежду на теле[1].

И вот Иисус, подозвав Фому к Себе, сказал ему: «*Подай перст твой сюда и посмотри руки Мои, подай руку твою и вложи в ребра Мои; и не будь неверующим, но верующим*»[2].

LXII. И было вполне естественно, что события, о которых Он предсказал и к которым, между прочим, относится Воскресение, — дела, которые Он совершил, страдания, которые Он претерпел, вызвали наступление этого величайшего чуда из чудес.

[1] Гомер, Илиада, 22, 66–67.

[2] Ин. 20, 26–27.

Еще в пророчестве от лица Иисуса было предречено: «*...плоть моя успокоится в уповании; ибо Ты не оставишь души моей в аде и не дашь святому Твоему увидеть тление*»[1]. Тело Иисуса после Его Воскресения занимает как бы середину между тем плотным телом, какое Он имел до страдания, и тем состоянием, в каком является душа по отделении от этого тела. Вот почему и случилось, что в то время, как «*после восьми дней опять были в доме ученики Его, и Фома с ними. Пришел Иисус, когда двери были заперты, стал посреди их и сказал: мир вам! Потом говорит Фоме: подай перст твой сюда...*»[2], и так дальше. И в Евангелии от Луки (говорится), что, когда Симон и Клеопа говорили между собой обо всем том, что с ними случилось, Иисус приблизился к ним и пошел вместе с ними. Но глаза их были задержаны, и они не узнали Его. Тогда Он сказал им: что это у вас за разговоры, которые вы во время пути ведете между собой? И когда глаза их открылись и они узнали Его, Он исчез от них, как и говорится об этом в Писании в таких именно выражениях[3]. Итак, хотя Цельс и сравнивает явления Иисуса с обычными видениями, а тех, которые видели Его после Воскресения, с теми, которые переживают состояние сновидений, но, однако, благомыслящие и благоразумные исследователи усмотрят в этих событиях чудо, притом, чудо особенное (τὸ παραδοξότερον).

LXIII. После этого Цельс, продолжая свои злословия по адресу Писания, предлагает такие возражения, которые ни в каком случае нельзя оставить без внимания. Он говорит: «Если Иисус действительно желал обнаружить Свою Божественную силу, то Он должен был явиться Своим врагам и тому судье, который Его осудил, вообще всем людям». Действительно, и нам известно из Евангелия, что Иисус после Своего Воскресения не являлся открыто и всем, как это было раньше. В Деяниях (Апостольских) мы читаем, что Он в продолжение сорока дней являлся ученикам Своим и говорил с ними о Царствии Божием[4]. В Евангелиях же, напротив, говорится, что Он не постоянно вращался с ними, что Он только спустя восемь дней, при затворенных дверях, явился

---

[1] Пс. 15, 9–10.

[2] Ин. 20, 26–27.

[3] См. Лк. 24, 14–15, 31.

[4] Деян. 1, 3.

среди них[1], и затем в другой раз подобным же образом. Относительно того обстоятельства, что Он не показывался открыто, подобно тому, как это было раньше в дни, предшествующие Его страданию, мы узнаем также от Павла, который в конце своего первого послания к коринфянам пишет следующее: «*Ибо я первоначально преподал вам, что и (сам) принял, (то есть), что Христос умер за грехи наши, по Писанию ... и что явился Кифе, потом двенадцати. Потом явился более нежели пятистам братий в одно время, из которых большая часть доныне в живых, а некоторые и почили; потом явился Иакову, также всем Апостолам; а после всех явился и мне, как некоему извергу*»[2]. Итак, что-то особенно великое, достойное удивления и важное — не только для простых верующих, но даже и для преуспевающих в знании — заключается в указании по данному пункту причины, почему именно Иисус после Своего Воскресения из мертвых уже более не являлся так же, как это было раньше. Но в настоящем сочинении, которое должно ниспровергнуть возражения, приводимые против христиан и их веры, мы можем, как это и понятно, из целого ряда доказательств воспользоваться только немногими и, изложив их основательно, затем разсмотреть, может ли наше опровержение удовлетворить (запросам) читателей.

LXIV. Хотя Иисус был существом единым[3], но однако в Нем было и то многое, которое было результатом разнообразия точек зрения, с каких можно было Его разсматривать[4]; Он всем тем, которые Его видели, представлялся не в одинаковом свете и не с одной и той же стороны. А что действительно при внимательном взгляде можно было обнаружить множественность, это ясно из выражений, каковы: «*Я есмь путь и истина и жизнь*»[5]; «*Я есмь хлеб...*»[6]; «*Я есмь дверь...*»[7], и из множества других выражений. И что не у всех, которые видели Иисуса, сам акт созерцания был

---

[1] Срвн. Ин. 20, 26.

[2] 1 Кор. 15, 3, 5–8.

[3] Εἷς ὢν — имется в виду индивидуальность неизменно единого по своей Божественной сущности личного бытия Иисуса как Сына Божия.

[4] Πλείονα τῇ ἐπινοίᾳ ἦν.

[5] Ин. 14, 6.

[6] Ин. 6, 35.

[7] Ин. 10, 9.

одинаковым, но что, напротив, он различался в зависимости от состояния познавательных сил каждого отдельного лица, — это будет ясно, если припомнить, что Он взял с Собой на вершину горы, на которой должен был преобразиться, не всех апостолов, а только Петра, Иакова и Иоанна, так как только эти одни были в состоянии тогда созерцать Его величие и быть способными уразуметь явление Моисея и Илии в их величии, а также выслушать их глаголы и глас небесный, идущий из облаков. И прежде Он взошел на гору, куда за Ним последовали только одни ученики, и где Он говорил с ними о блаженствах, и только при наступлении вечера при подошве горы Он стал исцелять больных, которых приносили к Нему, и стал освобождать их от разнообразных страданий и недугов; я не думаю, чтобы этим страждущим, которые искали у Него исцеления, Он представлялся точно таким же, как и тем крепким своей (нравственной) силой, которые могли взойти с Ним на гору. И если Он Своим ученикам нарочито объяснял те притчи, которые Он говорил перед простым народом, воздерживаясь от раскрытия перед ними их таинственного смысла, то это потому, что внимавшие изъяснению притчей были более способны к их слушанию сравнительно с теми, которые слышали притчи без соответствующего изъяснения, равным образом, имели более приспособленные очи, и не только — духовные, но, как я думаю, и очи телесные. А что Он не всегда представлялся одним и тем же (в своих внешних явлениях), это доказывают слова: «*Кого я поцелую, Тот и есть...*»[1], — слова, с какими, намереваясь предать Иисуса, Иуда обратился к сопровождавшей его толпе народной, которая как будто не узнала Его. На это именно обстоятельство[2], как мне думается, указывает Сам Спаситель, когда говорит: «*Каждый день с вами сидел Я, уча в храме, и вы не брали Меня*»[3]. Так как мы питаем именно та́кую веру в Иисуса и не только в Его Божество, Которое было в Нем и Которое Он открывал лишь немногим, а также и в Его тело, вид которого Он изменял, когда и перед кем это Ему было угодно, то мы ввиду этого и говорим так: все мы могли видеть Иисуса, пока Он

---

[1] Мф. 26, 48.

[2] То есть на то, что народ, искавший Иисуса, не узнал Его.

[3] Мф. 26, 55.

не победил еще *«начальств и властей»*[1], пока Он *не умер греху*[2]; когда же Он победил *начальства и власти* и не стал совмещать в Себе ничего такого, что были бы в состоянии созерцать очи всякого человека[3], Он перестал быть видимым для всех, которые ранее могли Его видеть. Если таким образом после Его Воскресения из мертвых Он явился не всем, то это сделал Он, собственно, потому, что принял в соображение их неспособность.

LXV. И что я говорю: «...не всем явился»? Ведь Он не постоянно находился даже и со своими апостолами и учениками; даже им Он не всегда показывался, так как и они еще были не в состоянии безпрерывно созерцать Его присутствие. Ведь Его Божество со времени совершения Им домостроительства стало сиять еще более ослепительным блеском[4], так что в этом состоянии Его могли созерцать только Петр, эта скала (κηφᾶς), этот как бы *начаток* апостолов[5], и после него двенадцать, когда Матфий заступил место Иуды[6]; а после всех этих Он явился однажды еще пятистам братиям, затем Иакову, потом, кроме двенадцати, всем остальным апостолам, между которыми, может быть, нужно разуметь и семьдесят учеников; после же всех Он явился Павлу, который, представляя себя под видом преждевременно рожденного (ἐκτρώματι)[7], конечно, знал, почему Он выражался именно так: «*Мне, наименьшему из всех святых, дана благодать сия...*»[8] Выражения *наименьший* и *преждевременно рожденный*, по всей вероятности, имеют одно и то же значение. Итак, если нет никакого основания укорять Иисуса за то, что Он не всех апостолов взял с Собою на вершину горы, а только трех вышеупомянутых в тот момент, когда должно было совершиться Его Преображение и когда Он пожелал показать сияние одежд Своих и славу Моисея

---

[1] Кол. 2, 15.

[2] Рим. 6, 2.

[3] τοῖς πολλοῖς.

[4] Λαμπροτέρα γὰρ τὴν οἰκονομίαν τελέσαντος ἡ θειότης ἦν αὐτοῦ — в данном случае совершенно правильная мысль о прославленном состоянии телесной природы Христа после Его Воскресения соединяется с совершенно нецерковной идеей об усовершении самого Божества Христа, которое, конечно, всегда пребывало и пребывает неизменным.

[5] Срвн. Рим. 16, 5; 1 Кор. 16, 15.

[6] Деян. 1, 26.

[7] 1 Кор. 15, 6–8.

[8] Еф. 3, 8.

и Илии, которые вели с Ним беседу, то не может быть основания и к тому, чтобы ставить в упрек апостольским Писаниям тот факт, что Иисус после Своего Воскресения явился не всем, а только тем, очи которых, насколько Он знал, были способны созерцать Его Воскресение.

Думаю, что мои положения подтверждаются и следующим местом (Писания), где об Иисусе говорится: «*...Христос для того и умер и воскрес, и ожил, чтобы владычествовать и над мертвыми и над живыми*»[1]. Из этих слов видно, что Иисус умер, чтобы господствовать над мертвыми, и воскрес затем, чтобы господствовать не только над мертвыми, но и над живыми. И под этими мертвыми, над которыми Христос господствует, апостол, без сомнения, разумеет тех именно, о которых он в своем первом послании к коринфянам говорит: «*...ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными*»; а под живыми (он разумеет) тех, которые должны измениться, они отличаются от тех мертвых, которые должны будут пробудиться. Об этих именно (живых) он приводит следующее изречение: «*...а мы изменимся*», — то изречение, которое приводится вслед за выражением «*мертвые воскреснут* наперед». То же самое разделение он предлагает в несколько иных выражениях и в своем первом послании к фессалоникийцам, где он ведет речь, с одной стороны, об усопших, а с другой — о живых. Он говорит: «*Не хочу же оставить вас, братия, в неведении о умерших, дабы вы не скорбели, как прочие, не имеющие надежды. Ибо, если мы веруем, что Иисус умер и воскрес, то и умерших в Иисусе Бог приведет с Ним. Ибо сие говорим вам словом Господним, что мы, живущие, оставшиеся до пришествия Господня, не предупредим умерших...*»[2] Как нужно понимать это место, мы показали уже в своем изъяснении на первое послание к фессалоникийцам.

LXVI. Не следует удивляться тому, что не все, уверовавшие в Иисуса, увидали Его после Воскресения; ведь и Павел в своем послании к коринфянам пишет: «*...я разсудил быть у вас незнающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятаго*»[3], — очевидно, и коринфяне были не в состоянии постигнуть и понять более возвышенные предметы. Подобную же мысль заключают в

[1] Рим. 14, 9.

[2] 1 Фес. 4, 13–15.

[3] 1 Кор. 2, 2.

себе и следующие слова: «*Ибо вы были еще не в силах, да и теперь не в силах, потому что вы еще плотские*»[1]. Таким образом, Писание, которое всецело проникнуто Божественною мудростью[2], повествует, что Иисус до Своего страдания являлся вообще многим, хотя и то не всегда; после же страдания Он уже не являлся более по примеру прежних явлений (ὁμοίως), а с некоторым выбором, таким образом каждому воздавая должное. И подобно тому, как по свидетельству Писания Бог являлся Аврааму или какому другому святому, подобно тому как это явление не было безпрерывно продолжающимся, но происходило только временами и подобно тому, как Он являлся при этом не всем, точно так же и Сын Божий (τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ), нужно думать, с такою же мудрою предусмотрительностью избирал тех, которым являлся, поступая в данном случае по подобию тех явлений Божиих (τὸν θεόν).

LXVII. Таким образом, насколько было в наших силах и как дозволял сделать план данного сочинения, мы дали ответ на следующее возражение Цельса, которое гласит: «Если Иисус на самом деле желал показать Свое Божественное величие, то Он должен был бы явиться Своим врагам и судье, который Его осудил, вообще всем без исключения». Но Иисусу совсем не было никакой необходимости являться как судье, так и врагам. Ведь Он желал пощадить и этого судью, и этих врагов Своих, чтобы не поразить их такой же слепотой, какой были поражены жители Содома в тот момент, когда они хотели злоупотребить красотой ангелов, гостеприимно принятых в доме Лота. По этому случаю мы читаем в Писании следующее: «*Тогда мужи те простерли руки свои, и ввели Лота к себе в дом, и дверь (дома) заперли; а людей, бывших при входе в дом, поразили слепотою, от малого до большого, так что они измучились, искав входа*»[3]. И Иисус таким образом хотел явить Свою Божественную силу каждому, кто мог узреть ее, и в той именно мере, в какой он мог это сделать. Если же Он не пожелал открыться, то это случилось, конечно, только потому что Он принял в соображение слабость тех людей, которые были еще не в состоянии видеть Его. Вот почему Цельс совершенно

---

[1] 1 Кор. 3, 2–3.

[2] πάντα κρίσει θείᾳ ποιῶν ὁ λόγος ἀνέγραψε.

[3] Быт. 19, 10–11.

напрасно говорит: «Иисусу уже нечего было бояться кого бы то ни было из людей, коль скоро Он претерпел даже смерть, после того как Он, как вы утверждаете, сделался Богом. Да и не для того, конечно, Он был послан с самого начала, чтобы скрываться». На самом деле, Он был послан не только для того, чтобы Его познали, но и для того, чтобы Он составлял из Себя (некоторую) тайну (λάθῃ). Даже те, которые знали Его, не знали о Нем всего того, что Он из Себя представлял, и для них в Нем оставалось нечто сокрытым, тогда как для некоторых Он и вовсе (ὅλως) был непознаваем; Он отверз двери *света* для тех, которые были рождены сынами *мрака и ночи* и сами довели себя до того, что сделались сынами *дня и света*[1]. Господь наш пришел, как добрый врач, более для обремененных грехами, чем для праведников.

LXVIII. Теперь посмотрим, что иудей у Цельса предлагает дальше. Он говорит: «Если бы все это[2] должно было послужить доказательством Его Божественности, то тогда Ему следовало бы лучше тотчас же исчезнуть со креста». Но мне все это представляется похожим на болтовню людей, которые, отвергая учения о Провидении, строят себе такой мир, который совсем непохож на действительный порядок вещей, и при этом говорят: вот если бы мир был действительно таков, каким мы его изображаем, то тогда он был бы еще лучше. Но ведь там, где их описание вращается в области бытия, доступного наблюдению (δυνατά), можно прямо изобличить их в том, что они своим изображением производят худший мир в зависимости от того (нравственного) состояния, в каком они находятся; там же, где их собственные изображения не слишком разнятся от действительного состояния вещей, здесь они сами доказывают, что они желают невозможного по самой природе вещей. Словом, в том и другом случае они ставят себя в смешное положение. Теперь само собой ясно, что Иисусу, даже при Его Божественной природе[3], было невозможно сделаться невидимым, если бы Он этого пожелал[4]; это ясно до очевидности и

[1] Срвн. 1 Фес. 5, 5; Лк. 5, 31–32; Мк. 2, 17.

[2] То есть Воскресение из мертвых.

[3] ᾗς ἐν τῇ θειοτέρᾳ φύσει.

[4] Ориген, говоря о невозможности некоторых поступков даже для Божественной природы Христа, имел в виду, очевидно, безцельность и несогласие таких поступков с требованиями нравственной природы Христа.

из всего того, что о Нем говорится в Писании, — по крайней мере, для тех людей, которые не стараются в Писании принимать только некоторую часть, чтобы на основании нее сделать возражение против христианской веры (τοῦ λόγου), и в то же время не признают другую часть Писания одним только вымыслом. Мы читаем в Евангелии от Луки, что Иисус после Своего Воскресения взял *хлеб*, что Он *благословил, преломил и подал* Симону и Клеопе; что у них после того, как они приняли хлеб, *открылись ... глаза, и они узнали Его*, но что *Он стал невидим для них*[1].

LXIX. Мы хотим указать еще и на то, что для достижения цели Его домостроительства (τὴν οἰκονομίαν) вовсе не требовалось, чтобы Его тело вдруг исчезло с креста. Истинное и полное уразумение событий, случившихся с Иисусом, не исчерпывается одним только буквальным смыслом исторического сказания. Для тех, которые с некоторым вниманием относятся к Писанию, ясно обнаруживается, что в каждом из исторических сказаний истина скрывается под внешней формой символа. Так распятие Иисуса заключает в себе истину, которая выражается в словах: «*Я сораспялся Христу*»[2]; то же самое значение можно вывести и из выражения (апостола): «*А я не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я для мира*»[3]. И Его смерть была необходима затем, чтобы Писание имело право сказать: «*Ибо, что Он умер, то умер однажды для греха*»[4], а также и в другом месте: «...сообразуюсь *смерти Его*»[5], и в третьем месте: «*Если мы с Ним умерли, то с Ним и оживем*»[6]. Точно так же и Его погребение может иметь отношение к тем людям, которые делаются подобными Ему в смерти, которые, сораспинаясь Ему, умерли вместе с Ним. Так же учит нас и Павел, когда говорит: «*...мы погреблись с Ним крещением...*»[7] и возстали вместе с Ним.

---

[1] См. Лк. 24, 30–31.
[2] Гал. 2, 19.
[3] Гал. 6, 14.
[4] Рим. 6, 10.
[5] Фил. 3, 10.
[6] 2 Тим. 2, 11.
[7] Рим. 6, 4.

А что касается сказаний Писания о погребении, о гробе, о лице, совершившем погребение, то обо всем этом мы надеемся дать более подробное разъяснение при других более удобных случаях, когда представится настоятельная необходимость говорить по этому поводу. Теперь же достаточно будет сказать только о чистой пелене, в которую надлежало обернуть чистое тело Иисуса, о новом гробе, который Иосиф высек в скале[1], и в котором никто еще не лежал (οὐδείς κείμενος)[2] или, как выражается Иоанн, — *«в котором еще никто не был положен* (ἐτέθη)»[3]. Спрашивается, согласие трех Евангелистов и их старание, с каким они отмечают, что гроб был высечен или вытесан в скале, — все это разве не может заставить кого бы то ни было изследовать значение разсказанных обстоятельств и увидеть в них нечто достопримечательное, хотя бы в указании на новость гроба, о чем разсказывают Матфей и Иоанн, равно как и в том обстоятельстве, что в этом самом гробе еще не было ни одного мертвеца, как об этом читаем у Луки и Иоанна. Приличие того требовало, чтобы Тот, Который не имел ничего общего с остальными мертвецами, Который, напротив, даже в мертвенности Своей обнаружил признаки жизни в факте истечения воды и крови, Который был, так сказать, новым мертвецом хотя бы по тому одному, что был положен в новый гроб, — само приличие, повторяю, требовало, чтобы Тот и само погребение получил в особенно чистой обстановке, в соответствии тому, как и Его рождение было чистейшим всякого другого рождения, потому что Он был зачат не от смешения полов, но от Девы. Эта чистота при погребении и была символически обозначена тем, что Его тело было положено во гроб, который был совершенно новый, не был устроен из отборных камней, не состоял из частей, не имеющих между собою естественного единства, а был высечен или вытесан в скале, которая состояла из одного целого куска и нигде не была раздроблена.

Впрочем, объяснение этих обстоятельств и отношение записанных событий к истинам, которые в них обозначаются, может быть представлено выразительнее и лучше при более подходящем случае в особом сочинении. Но если придерживаться даже и

[1] Мф. 27, 59–60; Мк. 15, 46; Лк. 23, 53.
[2] См. Лк. 23, 53.
[3] Ин. 19, 41.

буквального смысла сказания, то и тогда можно найти в нем следующий определенный смысл. После того, как Иисус был осужден и перенес (казнь через) повешение на кресте, Он должен был подвергнуться в то же время и всему тому, что составляло естественное последствие (этой казни); Он как человек должен был подвергнуться погребению после того, как Он был умерщвлен как человек и умер как человек. Допустим даже, что в сказаниях Евангелий действительно проводится тот смысл, что «Иисус будто бы вдруг исчез с креста», но и тогда Цельс и вообще все неверующие все равно обратили бы в дурную сторону сказания Писания; они все равно стали бы клеветать и говорить: да почему же Он исчез только после распятия? Почему Он не проделал этого ранее страдания? Если уж таким образом враги христианства из Евангелий узнали, что Иисус не тотчас исчез с креста, и в то же время против (Евангельского) же слова — которое не ошибается, а говорит одну только истину — думают выставить обвинение в том, что оно будто бы признает, что Иисус тотчас исчез с креста, а это именно толкование Цельс считает заслуживающим большого доверия, то тогда какое же основание они могут иметь для того чтобы не признавать Его Воскресение, не верить тому, что Он исключительно по собственной воле при запертых дверях стал тогда посреди Своих учеников, а в другой раз — между Своими друзьями раздал хлеб и затем внезапно скрылся от их взоров после того, как некоторое время вел с ними разговор?

LXX. Да и что, собственно, побудило иудея у Цельса сказать, что «Иисус скрылся»? Вот как он говорит об Иисусе: «И какой вестник, принявший на себя посланничество, вместо того, чтобы объявить данные ему приказания, скрывался когда-нибудь?» Но Иисус, собственно, и не скрывался; напротив, Он к искавшим схватить Его обратился с такими словами: «*Каждый день бывал Я с вами в храме, и учил; и вы не брали Меня*»[1]. Что касается дальнейших возражений, которые Цельс пристегивает сюда же, то они, собственно, представляют повторение ранее сказанного им, и мы, со своей стороны, точно так же разсматривали их[2], так что в данном случае нам можно удовлетвориться прежними раз-

[1] Мк. 14, 49.

[2] См. выше II, 63–67.

суждениями. Дали мы ответ и на следующее возражение Цельса, в котором он говорит: «Когда Иисус пребывал еще во плоти и Ему никто не верил, Он ко всем настойчиво обращался с проповедью; после же Своего Воскресения из мертвых, когда Он мог бы снискать к Себе особенно твердую веру, Он явился только одной единственной женщине да еще Своим близким почитателям, — да и то тайком». Но не совсем верно то, что Он явился только одной единственной: в Евангелии от Матфея написано[1], что *«по происшествии же субботы, на разсвете перваго дня недели, пришла Мария Магдалина и другая Мария посмотреть гроб. И вот, сделалось великое землетрясение: ибо Ангел Господень, сошедший с небес, приступив, отвалил камень...»* И немного дальше[2] Матфей добавляет: «...*Иисус встретил их* (очевидно, вышеуказанных Марий) *и сказал: радуйтесь! И оне, приступив, ухватились за ноги Его, и поклонились Ему*». По поводу и дальнейшего возражения Цельса: «Свидетелями страдания Его (Иисуса) были все, свидетелем же Его явления, после Его Воскресения, был только единственный человек», — мы точно так же дали свой ответ[3], когда опровергали его обвинения, что «Иисус не всем явился». В данном случае мы намерены только добавить, что человеческое в Его (личности) было видимо всем, но Божественное — как я полагаю, не по связи, а по противоположности с другим — было доступно не всем. Обрати при этом внимание на то, как явно Цельс сам себе противоречит. Прежде он говорил, что «Иисус явился только одной единственной женщине и Своим близким почитателям, да и то тайком», а потом сам же добавляет, что «свидетелями Его страданий были все, свидетелем же Его Воскресения был только единственный человек, тогда как, — заключает он, — должно было случиться как раз наоборот». Мы, со своей стороны, желали бы услышать, что же именно, по его мнению, должно было случиться? По его взгляду, надлежало произойти как раз обратное тому, что случилось: свидетелями Воскресения Иисуса должны были явится все, тогда как свидетелем Его страдания — только один. Насколько можно заключить из его слов, он желал именно того, чтобы Иисуса во время Его страдания видел только

[1] Мф. 28, 1–2.
[2] Мф. 28, 9.
[3] См. выше II, 63–67.

один человек, а после Его Воскресения — все, но таким образом он допускает нечто невозможное и даже неразумное. Да иначе нельзя и понимать его слова: «...тогда как должно было случиться как раз наоборот».

LXXI. Открыл нам Иисус и то, Кто был пославший Его, в следующих словах: «...*Отца не знает никто, кроме Сына*»[1], и в словах: «*Бога не видел никто никогда; единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил* (ἐξηγήσατο)»[2]. Он сказал о Боге и Своих истинных учеников научил тому, что относится к вере в Бога. Часть этих речей мы и находим в Писании; они-то и дают нам возможность и повод говорить о Боге, когда читаем: «*Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы*»[3], а также и в другом месте: «*Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине*»[4]. Причин же, почему Отец послал Его (Иисуса), очень много; и кто их желает знать, может обратиться к евангелистам или же к пророкам, которые возвещали о Нем; немало он найдет их также и у апостолов, в особенности у Павла. Иисус же и благочестивых просвещает, и грешников наказывает; но этого Цельс не усмотрел и представил дело так, что «Иисус и благочестивых должен будто бы просвещать, и грешников, и кающихся в своих прегрешениях миловать».

LXXII. Затем Цельс говорит: «Если Иисус хотел скрываться, то зачем Ему было выслушивать голос с неба, который объявил Его Сыном Божиим? Если же Он не желал скрываться, то зачем Он переносил страдания, зачем Он умер?» Этим возражением Цельс думает показать, что Писание впадает в противоречие в своих сказаниях об Иисусе; но при этом он не замечает, что Иисус все Свои деяния не желал обнаруживать перед всеми случайными зрителями, но не желал их в то же время и совершенно скрывать. Вот почему мы и не находим в Писании указания на то, что голос, который раздался с неба и объявил Его Сыном Божиим в словах: «*Сей есть Сын мой Возлюбленный, в Котором Мое*

---

[1] Мф. 11, 27; Лк. 10, 22.

[2] Ин. 1, 18. Это место у Оригена (по изданию Бонветча) читается собственно так: καὶ μονογενής γε ὢν θεός (срвн. у Оригена Comm. in Joh. tom. II, 29). В манускрипте же Paris. по изданию Деларю стоит выражение ὁ μονογενής υἱος.

[3] 1 Ин. 1, 5.

[4] Ин. 4, 24.

благоволение»[1], — был слышен всем народом, как это думает иудей у Цельса. И другой голос, который раздался на вершине горы из облаков, был услышан только теми, которые вместе с Ним поднялись (на гору)[2]. Ведь подобный Божественный голос имеет такое свойство, что его могут слышать только те, которым говорящий желает дать возможность (его) слышать. Впрочем, я не хочу сказать, что голос Божий, о котором повествует Писание, совершенно не производил никакого движения в воздухе, или что он не был воздушным колебанием, или что он был чем-то иным, но только не голосом в обыкновенном смысле этого слова, что его поэтому мог воспринимать только тот, кто имеет более совершенный и более тонкий слух сравнительно с обыкновенным, чувственным слухом. Только потому, что говорящий желает сделать свой голос слышным не для всех, этот голос Божий и может слышать только тот, кто имеет более совершенный слух; между тем как всякий, кто страдает глухотой душевной, уже не может воспринимать речей Божиих. Приведенные разсуждения и составляют таким образом ответ на вопрос: «Почему же Он допустил услышать голос с неба, который объявил Его Сыном Божиим?» Что касается следующего затем вопроса: «Если Иисус не желал скрываться, то почему же Он пострадал, зачем Он умер?», — то этот вопрос в достаточной степени разрешается теми положениями о страдании, которые мы очень обстоятельно высказали в своих предшествующих разсуждениях[3].

LXXIII. Иудей у Цельса в своих дальнейших возражениях представляет в виде заключения такое положение, которое на самом деле не имеет достаточных оснований. Из того, что «Иисус Своими страданиями желал будто бы внушить нам презрение к смерти, вовсе еще не следует заключение, что Он после Своего Воскресения из мертвых должен был всех открыто призвать к свету и внушить им причину, по которой Он пришел». Ведь Он и раньше всех призывал к свету, когда говорил: «*Приидите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас*»[4]. А ради чего Он пришел, об этом мы узнаем из Писания — из тех мест, где со-

[1] Мф. 3, 17.
[2] Мф. 17, 5.
[3] См. выше II, 23, 24, 69.
[4] Мф. 11, 28.

общаются: длинная речь о блаженствах, та проповедь, которая в них заключается, и те притчи и беседы, с которыми Он обращался к книжникам и фарисеям. Евангелие от Иоанна показывает нам возвышенность учения Иисуса и Его величие, которое обнаруживается не в словах только, но и в деяниях; да и остальные Евангелия показывают, что *«слово Его было со властию»*[1] и что этому обстоятельству все дивились.

LXXIV. В заключение иудей Цельсов прибавляет еще такие слова: «Все эти возражения, которые мы вам сделали, извлекли мы из ваших же собственных книг, и мы не привнесли в них ни одного нового свидетельства; вы сами себе противоречите». Мы уже показали, что иудей в свои речи, направленные против Иисуса и против нас, привносит много грубого вздора, для которого в наших Писаниях совершенно нет основания. И я совсем не держусь того мнения, что он указал нам противоречия в нашем учении: эти противоречия составляют только плод его фантазии. «О высочайшее небо, — продолжает дальше иудей Цельса, — да где же это видано, чтобы Бог обитал среди людей и, явившись среди них, не обрел Себе веры?» На это мы можем сказать, что и книги Моисеевы повествуют, что Бог с очевиднейшею ясностью дал знать о Своем присутствии среди евреев и не только через знамения и чудеса, совершенные в Египте во время перехода через Красное Море[2], во время шествования в столпе огненном и в облаке светлом[3], но также и в то время, когда были возвещены десять заповедей всему народу[4], и, несмотря на все эти обстоятельства, Он не обрел Себе веры у тех, которые были очевидцами этих событий. Если бы они уверовали в Того, Кого они видели и слышали, то они не слили бы себе тельца, не *«променяли* бы *славу свою на изображение вола, ядущего траву»*[5], не сказали бы друг другу, показывая на тельца: *«Вот бог твой, Израиль, который вывел тебя из земли Египетской!»*[6] И посмотри, не остались ли иудеи и теперь точно такими же! Несмотря на столь великие чудеса и

[1] Лк. 4, 32; Мф. 7, 28–29; Мк. 1, 22.
[2] Исх. 14, 1–31.
[3] Исх. 13, 21–22.
[4] Исх. 32.
[5] Пс. 105, 20.
[6] Исх. 32, 4.

столь очевидные явления Бога, они еще ранее в продолжение всего своего странствования по пустыне пребывали неверными, как мы узнаем об этом из их закона. И после чудесного пришествия в мир Иисуса они также не преклоняются перед Его могущественными речами, перед Его удивительными деяниями, которые Он совершал на виду у всего народа.

LXXV. И я думаю, что этих фактов достаточно для желающего доказать, что неверие иудеев относительно Иисуса вполне соответствует тому, что об этом народе было написано еще в древние времена. Иудей Цельсов, конечно, возразит: «Да когда же Бог являлся среди людей и не находил у них веры, особенно когда приходил к тем людям, которые ожидали Его пришествия? Да и почему они не признают Его даже после того, как они столь долгое время Его ожидали?» Но я, со своей стороны, на все эти возражения мог бы дать такой ответ: да что же вы, любезные, хотите услышать от нас в ответ на ваши вопросы? Какие же, по вашему мнению, чудеса важнее: те ли, которые совершены были в Египте и в пустыне, или же те, которые, как мы утверждаем, Иисус совершил среди вас? Если первые в ваших глазах имеют большую силу, сравнительно с последними, то тогда разве не ясно до очевидности, что люди, на которых не производили никакого воздействия более великие чудеса, по привычке должны были отвергнуть чудеса менее важные — именно те чудеса Иисуса, которые мы приписываем Ему? Предположим даже, что вы считаете чудеса Иисуса столь же великими, как и те, которые, по свидетельству Писания, совершены были Моисеем, но и тогда что же странного в том, что один и тот же народ и здесь так же, как и там — в древности — оказался неверным? Ведь вам еще в самом начале через Моисея был дан закон, в котором были обозначены ваши преступления против веры и против заповедей; но от Иисуса явился нам еще и второй закон, второй завет, как это признается (в христианстве). Таким образом, не веруя в Иисуса, вы тем самым свидетельствуете, что вы суть сыны тех, которые в пустыне оказались не верующими в Божественные явления, и к вашему неверию вполне приложимы слова нашего Спасителя, который сказал: «*Сим вы свидетельствуете о делах отцов ваших и со-*

глашаетесь с ними»[1]. И на вас также исполняется пророчество: «*Жизнь твоя будет висеть пред тобою ... и не будешь уверен в жизни твоей*»[2]. Действительно, вы не поверили той жизни, которая снизошла в род человеческий.

LXXVI. Цельс в лице своего иудея в качестве возражения не нашелся выставить ничего такого, что нельзя было бы ему самому поставить в вину на основании закона и пророков. Он, например, приводит против Иисуса такое обвинение: «Иисус-де легкомысленно высказывает угрозы и порицания в следующих своих выражениях: «горе вам» и «я предрекаю вам». Этими словами Он ясно свидетельствует лишь о том только, что Он неспособен убеждать, тогда как этой неспособности нельзя ожидать от любого разумного человека, тем более от Бога». Но посмотри, не приложимо ли это возражение и к самому иудею. Ведь и в законе, и у пророков мы находим со стороны Бога угрозы и порицания, которые вполне можно поставить на одной ступени с Евангельским: «горе вам». Таковы выражения в книге пророка Исаии: «*Горе вам, прибавляющие дом к дому, присоединяющие поле к полю...*»[3], и: «*Горе тем, которые с раннего утра ищут сикеры...*»[4], и: «*Горе тем, которые влекут на себя беззаконие вервями суетности...*»[5], и: «*Горе тем, которые зло называют добром...*»[6], и: «*Горе тем, которые храбры пить вино...*»[7] Можно найти много и других (угроз). В самом деле, разве не похожи на те угрозы, о которых Он говорит, и все эти угрозы: «*Увы, народ грешный, народ обремененный беззакониями, племя злодеев: сыны погибельные!..*»[8], и так далее? К этому можно прибавить и еще много таких же угроз, которые ничуть не менее резки сравнительно с теми, которые, как он утверждает, изрек Иисус. Да разве это не угроза и еще более великая, которая заключается в словах: «*Земля ваша опустошена; города ваши сожжены огнем; поля ваши в ваших глазах съедают чужие; все опустело, как*

[1] Лк. 11, 48.
[2] Втор. 28, 66.
[3] Ис. 5, 8.
[4] Ис. 5, 11.
[5] Ис. 5, 18.
[6] Ис. 5, 20.
[7] Ис. 5, 22.
[8] Ис. 1, 4.

после разорения чужими»[1]? Разве это не порицания по отношению к народу в книге пророка Иезекииля, где Господь обращается к пророку с такими словами: «*...ты будешь жить у скорпионов*»[2]? И ужели ты, Цельс, сознательно заставляешь своего иудея приводить против Иисуса возражение, что «Он будто бы легкомысленно высказывает угрозы и порицания в Своих словах «горе вам» и «я предрекаю вам» ? Разве ты не видишь, что обвинения, которые иудей выставляет против Иисуса, могут быть выставлены у него и против Бога? Ведь с точки зрения взгляда иудея, и Бога, Который говорит через пророка, касается, очевидно, это возражение, что Он-де не был в состоянии убедить.

И этому Цельсову иудею, который убежден в том, что он справедливо приводит против Иисуса все эти возражения, я мог бы сделать еще и такое замечание: да разве мало порицаний и угроз находится в книгах Левит и Второзаконие? И если иудей желает их защитить, а вместе с тем оправдать и Писание, то и мы, равным образом, также хорошо, или даже еще лучше, защитим те порицания и угрозы, которые приписываются Иисусу. Да что касается собственно Моисеева закона, то мы и его можем защитить лучше, так как Иисус научил нас понимать Книги закона лучше, чем это может сделать иудей. Впрочем, и иудей, если только он обратит внимание на смысл пророческих глаголов, может показать, что Бог вовсе не легкомысленно приводит угрозы и высказывает запрещения в своих выражениях «горе вам» и «я предрекаю вам» — и что Бог все это говорит только затем, чтобы обратить людей к тому, что, по взгляду Цельса, «не стал бы делать, собственно, ни один благоразумный человек». И христиане, которые признают, что, собственно, один и тот же Бог, который говорит и в лице пророков, и в лице Господа (Иисуса), может доказать разумность того, что у Цельса выдается «за угрозы и прещения». И так как Цельс хвалится что он — философ и что он знает все наше учение[3], то мы сделаем ему здесь некоторое коротенькое замечание. Любезный! Когда Гермес у Гомера говорит Одиссею:

---

[1] Ис. 1, 7.

[2] Иез. 2, 6.

[3] Срвн. I, 12.

Бедняжка, зачем ты по пустыне ходишь один[1], —

то ты будешь вполне доволен, если тебе в данном случае приведут в оправдание, что Гермес у Гомера говорит подобным образом Одиссею только затем, чтобы сделать ему замечание. Между тем как говорить льстивые и нежные речи свойственно только сиренам[2],

Которых груды костей окружают[3], —

и которые говорят:

Иди сюда, дорогой Одиссей, великая слава Ахеян[4]!

Но если наши пророки и Сам Иисус с целью привлечь слушателей употребляют слово «горе» или другие выражения, которые ты считаешь «руганью», то тогда и в подобных речах (Гермеса) нет никакой пользы для слушателей, тогда и подобный способ увещания нечего приводить как целительное врачевание. Или ты, может быть, думаешь, что Бог или всякий, кто только имеет причастие к Божественной природе, принимает в соображение только свою собственную природу и обращает взоры только на свое собственное достоинство и честь, когда ведет разговор с людьми, и что он вовсе не отдает себе отчета в том, что ему говорить людям, к которым он в своих словах желает предъявить известное требование и дать известное руководство, и, в частности, — как ему вести речь с каждым (человеком) сообразно с присущим ему нравственным развитием? Да вообще разве не смешно ставить Иисусу в качестве возражения то, что Он не мог убедить? Ведь такое возражение смешно слышать не только со стороны иудея, который у своих пророков может найти множество подобных примеров, но и со стороны язычников. Язычники даже знают, что любой из людей, пользующихся славой великой мудрости, не был в состоянии убедить своих тайных врагов или своих судей и обвинителей — отказаться от несправедливости и начать путь мудрости, ведущий к добродетели.

---

[1] Гомер, Одиссея, X, 281.

[2] Мифические девы, которые завлекали проезжающих своим пением и затем убивали их.

[3] Гомер, Одиссея XII, 45.

[4] Гомер, Одиссея XII, 184.

LXXVII. После этого иудей, следуя, очевидно, излюбленным мнениям иудейским, обращается к Иисусу с такою речью: «Мы имеем твердую надежду на то, что воскреснем в теле и получим вечную жизнь и что нам в этом отношении примером и основоположником будет Тот, Который будет послан к нам и Который через это покажет, что для Бога нет ничего невозможного — воскреснуть вместе с телом». Мы, собственно, не знаем, желает ли иудей этим сказать, что ожидаемый Христос в Самом Себе покажет пример Воскресения; но мы, со своей стороны, желаем признать, что к этому именно положению сводится мысль и речь иудея. А так как он свое возражение, выставляемое против нас, желает извлечь из наших Писаний, то ввиду этого ответом ему да послужит следующий вопрос: любезный! да ты в них (Писаниях) прочитал только то, что дает тебе повод к нашему обвинению, а что Иисус воскрес и есть первенец из мертвых[1] — этого в них ты разве не нашел? Не потому ли там и не говорится об этом, что ты не желаешь читать в них по этому вопросу? Так как иудей у Цельса все еще продолжает вести речь и допускает даже воскресение тела, то я, со своей стороны, не считаю благовременным теперь же вступать с ним в дальнейший разговор по данному вопросу ввиду того, что он верует и говорит о воскресении тела как о действительном факте — и в данном случае для меня все равно, искренно ли он разделяет такое учение и будет ли он в состоянии доказать его истинность или же, напротив, он не разделяет истинности этого учения и только по видимости соглашается с ним.

Вот, таким образом, ответ, который мы даем Цельсову иудею. Если он далее скажет: «Да где же это Он, чтобы нам можно было видеть и веровать (в Него)?» — то на этот вопрос мы возразим ему так: да где же теперь и тот, который говорил через пророков и совершал чудеса, чтобы нам можно было зреть и веровать, что Он[2] есть удел Божий? Или только вам можно указывать в данном случае основания, почему именно Бог не всегда является еврейскому народу, а нам, напротив, запрещено выступать с такой же защитой относительно Христа, Который раз навсегда после Своего

[1] Кол. 1, 18; Апок. 1, 5.
[2] Втор. 32, 9.

Воскресения внушил ученикам убеждение в истинности Своего Воскресения — внушил это убеждение настолько сильно, что ученики своими страданиями ясно показали, что они, взирая на вечную жизнь и Воскресение, которое им было доказано и словом, и делом, ни во что ставят все бедствия настоящей жизни?

LXXVIII. «Или, может быть, Он затем сошел на землю, — спрашивает далее иудей, — чтобы нам можно было проявить свое неверие?» На это мы ответим. Вовсе не потому Он пришел, чтобы сделаться причиной неверия для иудеев; только потому, что Он предвидел это неверие, Он и предсказал о нем; причем этим неверием иудеев Он воспользовался как поводом для того, чтобы призвать язычников; падение первых сделалось причиною спасения язычников[1]. О них именно Христос говорит устами пророков: «*...народ, которого я не знал служит мне. По одному слуху о мне повинуются мне...*»[2] И в другом месте: «*Меня нашли не искавшие Меня: «Вот Я! вот Я!» — говорил Я народу, не именовавшемуся именем Моим*»[3]. Кроме того ясно, что наказания, понесенные иудеями еще в этой жизни, снизошли на них вследствие того, что они причинили страдания Иисусу. Пусть иудеи разглагольствуют, пусть они высказываются в обвинение нас, но ведь на них именно удивительным образом обнаружились провидение Божие и Его человеколюбие, они именно были наказаны и лишились даже Иерусалима, этого своего святилища, как они говорят, — этого своего святейшего места служения Богу. И если иудеи все же будут говорить в защиту Провидения, мы со своей стороны будем защищать его еще больше и лучше. Мы скажем, что Провидение Божие в высшей степени удивительно: оно воспользовалось преступлением этого народа для того, чтобы призвать через Иисуса в царство Божие язычников, несмотря на то, что последние были чужды заветов[4] и стояли в стороне от обетований. Об этом предсказывали даже пророки; они именно говорили, что вследствие прегрешений еврейского народа Бог изберет не один какой-нибудь народ, а будет принимать избранных

---

[1] Рим. 11, 11.

[2] Пс. 17, 44–45.

[3] Ис. 65, 1.

[4] Срвн. Еф. 2, 12.

отовсюду и что, избрав *«немудрое мира»*[1], Он научит несмысленный народ пребывать в Божественных глаголах, отняв Царство Божие у одних и передав его другим. Будет достаточно, если мы из многих пророчеств, (возвещающих об этом факте), приведем хотя одно, извлеченное из песни во Второзаконии, — то именно пророчество, где от лица Господа о призвании язычников говорится следующее: *«Они раздражили Меня не богом, суетными своими огорчили Меня: и Я раздражу их не народом, народом безсмысленным огорчу их»*[2].

LXXIX. Затем все эти (разсуждения) иудей заключает следующими словами, высказанными им по адресу Иисуса: «Итак, Он был человеком, и именно такой[3] человек, как это обнаруживает истина и доказывает разум». Не знаю, мог ли бы человек, дерзнувший распять свою религию (θεοσέβειαν) и свое учение по всей вселенной, осуществить свое желание без Божественной помощи (ἀθεεί) и выйти победителем над всеми, которые противодействовали распространению Его учения — над царями, вождями, римским сенатом, над всеми начальниками народными, над самим народом. Да и как (простое) человеческое существо, не обладающее в самом себе никакой высшей силой (μηδὲν ἔχουσα κρεῖττον), могло бы обратить такое множество и не только одних мудрецов — что было бы еще не так удивительно, — но даже и людей, которые были в высшей степени неразумны и преданы страстям, — таких людей, которых ввиду их неразумия не так-то легко было отвратить от (неразумия) и обратить к более или менее совершенному здравомыслию. Только потому, что Христос был Божией силой (δύναμις τοῦ θεοῦ) и Мудростью Отца, Он и мог совершить все это и совершает даже доселе, несмотря на то, что иудеи и язычники, не верующие Его учению, и стараются оказать противодействие.

Итак, следуя заветам Иисуса Христа, мы со своей стороны не перестанем веровать в Бога и трудиться на поприще обращения тех, которые не знают истинного богопочтения, которые, напро-

---

[1] 1 Кор. 1, 27.

[2] Втор. 32, 21.

[3] То есть с такими общечеловеческими качествами, какими наделяет Его Цельс в лице выведенного им иудея.

тив, в своем действительном ослеплении стараются поносить нас и говорить, что мы сами одержимы слепотой, — которые, все равно — иудеи ли то или язычники, обвиняют нас в том, что мы будто бы обманываем людей, между тем как они сами, собственно, обманывают этих последних ввиду их доверчивости. Хорош же наш обман, коль скоро мы добиваемся того, чтобы невоздержанные делались целомудренными или, по крайней мере, преуспевающими в целомудрии, чтобы нечестивые обращались к праведности или, по крайней мере, шествовали по пути к праведности, чтобы безумствующие становились благомыслящими или, по крайней мере, шествовали по пути к благомыслию, чтобы малодушные, слабые, лишенные мужества становились твердыми и крепкими духом, словом — обладателями таких добродетелей, которые они особенно проявляют во время преследования и страданий за веру в Бога, Творца вселенной! Итак, пришествие Иисуса Христа было предсказано не одним пророком, а всеми (пророками). И Цельс оказался поэтому в высшей степени невежественным, коль скоро своего иудея заставил говорить, что о Христе предсказывал будто бы только «один пророк».

Все эти возражения, выставляемые у Цельса иудеем, и являются, по его взгляду, обоснованными на его законе. Этими возражениями, — к которым он присоединяет и еще некоторые, не заслуживающие, впрочем, упоминания, — его речь и заканчивается. Ввиду этого я и намерен закончить вторую книгу своего ответа на его сочинение. Если Бог поможет и ниспошлет в нашу душу благодать (δυνάμεως) Христову, то мы уже в третьей книге постараемся опровергнуть дальнейшие возражения Цельса.

КНИГА ТРЕТЬЯ

I. По твоему приказанию, достопочтеннейший Амвросий, в первой книге своего опровержения на сочинение Цельса, которому у него дается громкое название «Истинное слово», я, по мере возможности, разсмотрел предисловие к нему и каждому положению, высказанному вслед за ним, дал надлежащую оценку, дойдя таким образом до того места, где от лица иудея ведется измышленная речь против Иисуса. Во второй же (книге), насколько позволяли мне силы, я дал ответ на все те возражения, которые в речи выведенного им иудея касаются нас, верующих в Бога через Христа. Настоящую третью книгу я посвящаю обсуждению и опровержению тех положений, которые выставляются Цельсом уже от его собственного лица. Он говорит, что «христиане и иудеи ведут между собой спор уж слишком безтолково (εὐηθέστατα)»; он находит, что «наши взаимные препирательства о Христе нисколько не отличаются от известного, вошедшего в пословицу, спора о тени ослиной», он полагает, что «нет ничего достойного внимания в совопросничестве иудеев и христиан, коль скоро те и другие верят, что Божественным Духом предвозвещено было пришествие какого-то Спасителя рода человеческого, но в то же время никак не могут прийти к соглашению относительно того, пришел или нет этот предвозвещенный (Спаситель)». Да, действительно, мы, христиане, веруем, что Иисус пришел согласно писаниям пророческим. Большинство же иудеев слишком далеки от такой веры: жившие во времена Иисуса строили Ему козни, а современные иудеи, разделяя все дерзновенные поступки своих предшественников, кроме того, стараются обвинить Иисуса еще и в том, что Он будто бы при помощи какого-то магического искусства внушил о Себе ложную мысль, что именно в Его лице явился Тот, Которого возвещали пророки и Кого иудеи на своем отечественном языке называли Христом.

II. Но пусть ответит нам Цельс, равно как и все, со злорадством разделяющие его возражения против нас, — неужели в самом деле можно уподобить тени осла все изречения иудейских пророков: и о месте рождения Начальника[1] всех живущих в прав-

---

[1] Мих. 5, 2.

де и именующихся наследственным уделом Божиим[1], и о Деве, зачавшей Еммануила[2], и о знамениях и всех этих чудесах, которые должен был совершить предвозвещенный (Спаситель)[3], — о том, что *быстро* потечет *слово Его*[4], и *по всей земле* пройдет глагол Его апостолов[5], возвещающих об Его осуждении со стороны иудеев, об Его страдании[6] и Воскресении[7]. Да неужели о всем этом говорили пророки так — себе (ὡς ἔτυχε), без всякого убеждения? Неужели не убеждение побуждало их не только говорить, но и признать слова свои заслуживающими занесения в Писание? Неужели столь великий народ, как иудейский, издавна снискавший собственное место обитания, без всякого достаточного основания одних пророков признал истинными, а других отверг как ложных пророков? Неужели не было у иудеев никакого основания в том случае, когда к Священным книгам Моисея, признанным Священными, они сопричислили также и речи тех, которых они впоследствии признали пророками? Да разве люди, обвиняющие иудеев и христиан в глупости, могут убедить нас в том, что народ иудейский мог существовать без какого бы то ни было знания о будущем и что при существовании вокруг них язычников, из которых каждый, согласно отеческим преданиям, имел веру, что он получает гадания и предвещания от так называемых у них богов, — эти иудеи, наученные к тому же относиться с презрением к языческим богам и считать их не за богов, а за демонов (ведь пророки говорили им: «...*все боги народов — идолы*»[8]), наоборот, будто бы одни только и не имели никакого человека, который открыто признавался бы у них пророком и был бы в состоянии при их желании знать будущее, отвлекать их от стремления обращаться к существовавшим у других народов демонам? Сам посуди, да неужели не вызывалось самою необходимостью, чтобы весь этот народ, которого учили презирать

---

[1] Втор. 32, 9; Кол. 1, 12.
[2] Ис. 7, 14.
[3] Ис. 35, 5.
[4] Пс. 147, 4.
[5] См. Пс. 18, 5.
[6] Ис. 53, 7.
[7] Пс. 15, 10.
[8] Пс. 95, 5.

богов остальных народов, во множестве имел пророков, которые в своем отечестве могли бы давать ему откровения, даже более возвышенные и превосходящие по своему качеству оракулы всех других мест?

III. Кроме того, везде, по крайней мере — во многих местах, бывали чудеса. Сам Цельс дальше упоминает про Эскулапа[1], который исцелял болезни и предсказывал будущее во всех тех городах, которые были посвящены ему, как например: в Трикке, Епидавре, Кое, Пергаме; про Аристея Проконисского[2] и какого-то Клазоменца[3] и Клеомеда Астипалейского. Очень сомнительно, чтобы у одних только иудеев, посвятивших себя, как они говорят, Богу Вседержителю, не было никакого знамения, ни одного чуда, которое могло бы усиливать и утверждать их веру в Творца вселенной и вселять в них упование на иную лучшую жизнь. Может ли все это подлежать сомнению? Разве они, в противном случае, не обратились бы тотчас же к почитанию демонов, от которых и стали бы искать предсказаний и врачеваний? Разве они не оставили бы того Бога, о Котором они вынесли убеждение, что Он помогает им только на словах и на деле никогда не проявляет Своего собственного присутствия? И коль скоро они этого не сделали, а напротив, переносили даже все эти безчисленные бедствия и в Ассирии, и в Персии, и от Антиоха и при этом не отторгались от иудейства и его законов, то разве в подобных фактах все эти не доверяющие чудесным разсказам и пророчествам не могут получить хоть сколько-нибудь очевидного доказательства в пользу того положения, что в предсказаниях пророческих — не один только вымысел, но что, напротив, в чистой душе пророков, посвятивших добродетели все свои силы, обитал какой-то Божественный Дух, который возбуждал в них пророческое вдохновение — возвещать не только о событиях их собственной жизни, но и о событиях грядущих, в особенности имеющих отношение к пришествию в мир некоего Спасителя для человеческого рода?

---

[1] Греческий бог врачебного искусства, сын Аполлона и Корониды, дочери царя Флегия.

[2] По некоторым свидетельствам жил в IX веке, через семь лет после смерти вновь появился в Проконессе, а через 340 лет опять явился в Метапонтии (в Италии).

[3] То есть Гермотим из Клазомены, города ионян в Малой Азии.

IV. Если это так, то как же выходит, что иудеи и христиане ведут между собою споры «из-за ослиной тени» в том случае, когда те и другие на основании пророчеств, к которым они питают одинаковое доверие, задаются таким вопросом, пришел ли возвещенный пророками (Спаситель) или же Он не явился и только еще ожидается? Согласимся даже с предположением Цельса, что Иисус вовсе не Тот, Которого возвещали пророки, но и в таком случае отнюдь не «о тени ослиной» ведется спор на основании пророческих писаний. Этот спор сводится к более точному выяснению природы и сущности возвещенного пророками (Спасителя), к указанию Его деяний и, по возможности, к определению времени Его пришествия. Выше[1] мы приводили некоторые немногие из числа многочисленных пророчеств об Иисусе и на основании их уже показали, что Он именно есть возвещенный пророками Христос. Таким образом, ни иудеи, ни христиане не заблуждаются, когда приписывают пророкам пришествие свыше (θεόθεν); напротив, заблуждаются скорее те, которые искажают истинный смысл пророческих сказаний и относительно лица (ὅστις) и происхождения (ποταπός) обетованного (Мессии), равно как и о самом Его ожидании придерживаются ложных мнений.

V. Затем Цельс высказывает мнение, что «иудеи, будто бы египетского происхождения, и оставили свое отечество — Египет — после того, как возмутились против общественного строя (τὸ κοινόν) египтян и стали презрительного относиться к обычному у них религиозному культу». По его словам, «их действия по отношению к египтянам можно приравнять к тем бедствиям, которые они сами затем потерпели от последователей Иисуса — от уверовавших в Него, как во Христа. В том и другом случае причиной переворота (τῆς καινοτομίας) послужило-де возстание против общественного строя». Обратим внимание, как поступает в данном месте Цельс. Древние египтяне причинили много бедствий еврейскому народу, который вследствие голода, опустошившего Иудею, переселился в Египет. Этим чужестранцам, умоляющим о помощи, они причинили много обид, за что, собственно, и потерпели наказания, каким и следовало подвергнуться со стороны Божественного Провидения всему этому народу, который соста-

[1] См. I, 51, 53, 54.

вил заговор против целого племени чужестранцев, собственно, не причинившего египтянам никакой обиды. Вот почему египтяне только после того, как были поражены бичом Божиим, и согласились, наконец, — и то не без некоторых колебаний — отпустить на волю евреев, которых они так несправедливо поработили себе[1]. При своем самолюбии, при явном предпочтении, какое они оказывали своим соплеменникам перед более праведными чужестранцами, египтяне не преминули выставить как против Моисея, так и против евреев всевозможные обвинения. Так как чудеса, совершенные Моисеем, им было невозможно совершенно отвергнуть, то они и приписали их не силе Божественной, а волшебству. Между тем, Моисей отнюдь не был волшебником. Он, как муж благочестивый, преданный Богу вселенной и причастник Божественного Духа, даровал евреям закон при содействии, оказанном ему со стороны Божества (τὸ θεῖον); он записал (в своих произведениях) все случившиеся тогда события согласно с действительностью.

VI. Итак, Цельс не был безпристрастным ценителем того, что различным образом передается египтянами и евреями. Склонив свои симпатии к более любезным ему египтянам, он явно перешел на их сторону и, несмотря на их несправедливость по отношению к чужестранцам, признал их выразителями истины. Наоборот, евреев, подавленных несправедливостью, он признал мятежниками, вследствие мятежа будто бы оставившими Египет. Цельс и не заметил, что такой громадной мятежной толпе египтян было невозможно каким бы то ни было образом, только благодаря мятежу, сформироваться в народ и одновременно с проявлением мятежного духа изменить и самый язык. Было невозможно, чтобы люди, употреблявшие до сих пор египетский говор, вдруг совершенно неожиданно вполне овладели еврейской речью. Допустим даже, что евреи покинули Египет и возненавидели свой родной язык. Но почему же они при этом воспользовались, скорее, не сирийской или финикийской речью, а, напротив, выдумали себе еврейский язык, который совершенно отличается от той и другой? Словом, мне представляется в данном случае полное основание сделать заключение о лживости

[1] Исх. 5, 6–19; 6, 5–6; 14, 12; 12, 31–33.

того положения, что будто бы «некоторые египтяне возмутились против своих же родичей, и оставили Египет, и ушли в Палестину затем, чтобы поселиться в так называемой теперь Иудее». У евреев был свой национальный (πάτριος) язык еще раньше их переселения в Египет. Еврейская письменность была совсем другой сравнительно с письменностью египтян; этой письменностью и воспользовался Моисей, когда написал свои пять книг, которые почитаются у иудеев Священными.

VII. Равным образом, ложно и то положение, что «евреи будто бы египетского происхождения и что они получили свое начало благодаря мятежу». Ложь и то, что «те иудеи будто бы были похожи на иудеев времен Иисуса, которые возмутились против общественного строя иудеев и последовали за Иисусом». Цельс и его единомышленники не могут указать среди христиан, собственно, ни одного мятежного деяния. И если бы организация христиан действительно обусловливалась возмущением и они получили свое начало от иудеев, которым было позволено поднимать даже оружие на защиту ближних и убивать врагов, то тогда Законодатель христиан, во всяком случае, не запретил бы убийства человека и не стал бы учить Своих учеников избегать даже такого насилия, которое вызвалось требованиями справедливости и направлялось на человека даже самого нечестивого. (Ведь Он вообще считал недостойным для Своих Божественных законов допускать какое бы то ни было убийство человека). Тогда и христиане, если бы только они были обязаны своим происхождением заговору, ни в каком случае не приняли бы столь умеренные законы, благодаря которым их стали убивать, как овец, и у них была отнята всякая возможность мстить своим гонителям. И если исследовать дело во всей его глубине, то можно даже сказать, что именно чудесным образом случилось то, что весь еврейский народ, по выходе из Египта, как бы по вдохновению свыше (θεοδώρητον) сразу (ἀθρόως) овладел так называемым еврейским языком. Об этом именно сказал один из их пророков: «*...когда он вышел из земли Египетской, где услышал звуки языка, котораго не знал*»[1].

VIII. И что действительно вышедшие из Египта вместе с Моисеем были не египетского происхождения — это мы можем под-

---

[1] Пс. 80, 6.

твердить вот еще какими соображениями. Если бы евреи были египтянами, то у них были бы и названия египетские: ведь каждому языку свойственны собственные наименования. Но из того факта, что у евреев были имена еврейские, до очевидности ясно, что они не были египтянами. Все Писание переполнено у них еврейскими именами; их они и давали своим детям даже во время пребывания в Египте. Словом, до очевидности ясна лживость утверждений египтян, будто бы (евреи) «были египтянами, и они вышли вместе с Моисеем из Египта». Книги Моисея представляют ясное историческое доказательство, что евреи ведут свой род от предков-евреев и говорили на своем собственном языке, из которого они заимствовали имена для своих детей. Что же касается христиан, то они получили заповедь не мстить врагам, и, руководясь (этим) умеренным и человечным законоположением, они действительно не совершают мщения даже при существовании у них возможности вести борьбу и при наличности у них необходимых к тому средств. Такое (законоположение) они получили от Бога, Который Сам за них всегда воинствует и в нужные моменты усмиряет тех, которые возстают против христиан и желают истребить их. Впрочем, некоторые немногие все же терпят гонения за благочестие. Но это для напоминания — затем, чтобы взирающие на таковых могли приобрести большую испытанность и презрение к смерти. Словом, за христианское благочестие принимают смерть в известные моменты только немногие, и их легко перечесть. Истребить же совершенно весь род христиан Бог не допускает, Он желает, чтобы этот род существовал и вся земля преисполнилась таким спасительным и благочестивым учением. С другой стороны, чтобы более слабые люди могли воспрянуть от смертного страха, Бог посетил Своим Провидением верных; Он одной только (Своею) волею разсеял все козни, направленные против них так, что ни цари, ни начальники различных мест, ни народы оказались уже не в состоянии проявлять свою жестокость против них дальше известных пределов. Все это служит достаточным опровержением слов Цельса, которыми он утверждает, что «как в древности иудеи, так равно в позднейшее время христиане будто бы обязаны своим происхождением мятежному заговору».

IX. Очевидную ложь составляет и то, что Цельс проводит дальше. Впрочем, мы приведем его собственные слова. Он говорит: «Если бы все пожелали сделаться христианами, то последние едва ли остались этим довольны». Что подобное утверждение — ложь, это само собой понятно и ясно уже из того факта, что христиане, напротив, употребляют все зависящие от них усилия, чтобы распространить учение по всей Вселенной. Вот почему некоторые из них приняли на себя даже особую обязанность — обходить не только города, но и селения, даже местечки, чтобы приводить к Богу новых верующих. И уже совершенно никто не может сказать, что они делают это из корыстолюбия. Они подчас не берут себе даже необходимого для пропитания. И если уж иногда нужда заставит их что-нибудь взять, то они довольствуются только самым необходимым, несмотря на то, что некоторые при этом проявляют готовность давать им больше и снабжать их сверх нужды. Правда, в настоящее время при значительном количестве вступающих в христианство можно указать людей богатых, даже несколько высокопоставленных мужей, женщин, известных своею изысканностью и благородством, которые оказывают гостеприимство приверженцам христианского учения, но и при всем этом кто же осмелится сказать, что некоторые проповедуют христианскую веру из-за одного только стремления к славе? Что же касается первых веков, когда проповедникам веры в особенности грозила великая опасность, то в приложении к ним[1] подобного подозрения и подавно нельзя иметь. Да и теперь то безславие, которое приходится терпеть у иноверных, значительно превышает славу, которая выпадает на их долю со стороны единоверных, да и то не всегда. Словом, очевидна ложь, которая обнаруживается в положении (Цельса), что «если бы все люди пожелали сделаться христианами, то последние едва ли были бы довольны этим».

X. Посмотрим, что Цельс приводит в качестве доказательства этого положения. «Вначале, — говорит он, — когда их было еще очень немного, они обнаруживали единомыслие; когда же число их значительно увеличилось, среди них появились секты и партии, и каждый из них хотел иметь собственных приверженцев;

[1] То есть первым векам.

впрочем, и с самого начала у них было подобное стремление». Что вначале число христиан было невелико, особенно если сравнить с тем множеством их, которое образовалось впоследствии, то этого, конечно, нельзя отвергать. Но если говорить вообще, то число их и тогда, во всяком случае, было не малое. Зависть к Иисусу и устроение козней против Него со стороны иудеев поэтому и начались, что за Ним следовали по пустыням целые толпы, за Ним ходили по пять тысяч, по четыре тысячи мужей, кроме женщин и детей[1]. В речах Иисуса заключалась такая увлекательная сила, что следовать за Ним в пустыни проявляли желание не только мужчины, но даже женщины, которые забывали слабости своего пола и не обращали внимания на то, что о них могли подумать, когда они уходили вслед за Учителем в пустыни. Даже дети, при всей их слабости, вместе с родителями следовали за Ним — может быть, из подражания родителям, а скорее всего, потому, что Божественность Иисуса влекла их так сильно, что она (как бы) передавалась им. Допустим даже, что христиан вначале было немного, но как же отсюда вытекает заключение, что «христиане будто бы не имели никакого желания убеждать всех людей к принятию их веры»?

XI. Цельс делает замечание: «Все они мыслили одно». Но при этом он не обращает внимания, что с самого начала между верующими обозначились различные мнения относительно смысла книг, считавшихся у них Божественными[2]. Еще в те дни, когда апостолы проповедывали и лицезревшие Иисуса возвещали учение Его, возник среди христиан из иудеев немалый спор о том, следует ли соблюдать иудейские обычаи тем, которые обратились к вере из среды язычников, или же нужно уничтожить обязательность *бремени* относительно яств чистых и нечистых[3] для людей, уже оставивших отеческие установления и уверовавших в Иисуса. В посланиях Павла, который жил в дни мужей, видевших Иисуса, также есть места, из которых видно, что некоторые подвергали сомнению (истину) Воскресения и возбуждали во-

---

[1] Мф. 14, 21; Мк. 6, 44; Лк. 9, 14; Ин. 6, 10; срвн. Мф. 15, 38; Мк. 8, 9.

[2] περὶ τὴν θείοις βιβλίοις ἐκδοχήν — собственно относительно взаимного отношения и преемства Священных книг Ветхого и Нового заветов.

[3] Деян. 10, 14; 11, 8; 15, 28.

прос, было ли уже это Воскресение[1], равно как и относительно дня Господня спрашивали, настал ли он, или нет[2]. Тот же апостол дает наставление: «...отвращаться *негодного пустословия и прекословий лжеименного знания, которому предавшись, некоторые уклонились от веры*»[3]. Отсюда ясно, что еще вначале, когда, по мнению Цельса, количество верующих было очень невелико, существовали некоторые такие, которые неправильно понимали учение веры.

XII. Затем Цельс старается против веры выставить такое обвинение. Он упрекает нас за те разделения, которые возникли в христианстве, и формулирует свои возражения так. «После того, — говорит он, — как (христиане) распространились во множестве, среди них появились снова отдельные партии и секты — каждый желал найти себе собственных последователей; они снова отделяются от большинства, — продолжает он, — и затем осуждают друг друга так, что, можно сказать, уже не имеют между собой ничего общего, кроме одного только имени. Да и это одно они, впрочем, уже стыдятся удерживать. Что же касается всего остального, то каждый старается делать постановления по-своему». На это мы отвечаем. Вообще, где только появляется в жизни что-нибудь общеполезное и деятельное, там всегда образуются различные партии. Так как врачебное искусство, например, полезно и необходимо для людей и так как в нем относительно способа врачевания тела возникают многочисленные вопросы, то по этой причине у греков, как всем известно, оказалось в области врачебного искусства множество отдельных сект; точно так же, если я не заблуждаюсь, и у всех не-греков, которые допускают у себя врачебное искусство. Равным образом, и философия стремится возвестить истину и знание о сущем и дать в руководство правила жизни; она пытается познакомить с теми вещами, которые приносят пользу нашему роду. Ее исследования обнимают широкую область (знания), вот почему она и распадается на целый ряд отдельных школ (αἱρέσεις), из которых одни приобрели широкую известность, тогда как другие ее не

[1] 1 Кор. 15, 12.
[2] 2 Фес. 2, 2.
[3] 1 Тим. 6, 20–21.

стяжали. В иудействе, затем, различные толкования Моисеевых писаний и пророческих книг точно так же послужили поводом и причиной к образованию сект. Так как и в христианстве находили нечто достойное внимания не одни только подонки общества (ἀνδραποδωδεστέροι), как это думает Цельс, но также и многие люди из состава греческого населения, то вполне естественно и здесь образовались секты — и это не исключительно по одной только любви к спорам и препирательству, но главным образом потому, что многие ученые люди старались углубиться в истины христианства. Вот почему случилось и то, что Писания, которые всеми единогласно (ἅμα) признавались Божественными, стали толковаться различно; словом, образовались секты, принявшие названия от тех мужей, которые хотя и высказывали свое удивление перед христианством по основным вопросам его учения, но в то же время, однако, по некоторым всяким основаниям вынуждены были высказывать не согласные друг с другом положения. И конечно же, было бы полным безрассудством, если бы кто стал избегать врачебного искусства только ввиду существования в нем отдельных мнений или если бы кто-нибудь, при своем стремлении к упорядоченной (жизни), стал бы с презрением относиться к философии только на том основании, что философы во многих случаях создают различные мнения. Так, равным образом, и Священные книги, написанные Моисеем и пророками, никто не должен отрицать за то только, что среди иудеев существовали секты.

XIII. Если все это так, то почему подобным же образом нам не высказаться и в защиту сект, существующих среди христиан? Об этих сектах неподражаемо хорошо, по моему разумению, выражается Павел в следующих словах. «...Надлежит, — говорит он, — быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные»[1]. Действительно, как в области медицины является искусным тот, кто изучил различные школьные теории и после тщательного исследования из целого ряда теорий выбирает самую лучшую, и как, далее, в области философии знающим человеком является тот, кто исследует предварительно многочисленные (философские) взгляды и направления и только потом уже

[1] 1 Кор. 11, 19.

склоняется в сторону лучшего из них, точно так же, я могу утверждать, только тот обладает основательным знанием христианства, кто тщательно углубился в изучение иудейских и христианских сект. И кто желает высказать упреки по адресу христианского учения, тот должен сделать то же самое и по адресу Сократа, из школы которого возникли многие другие школы с отличными друг от друга школьными взглядами. Нельзя пощадить тогда и учение Платона, потому что Аристотель отверг его школьные взгляды и пришел к новым положениям, как об этом мы говорили выше[1]. Впрочем, мне кажется, что Цельс принял в соображение некоторые такие секты, которые не удерживают у себя даже общего у всех нас имени Иисуса. Он, может быть, слышал о так называемых офитах и каинитах или некоторых других сектах, которые совершенно отстранились от Иисуса. Но отсюда еще ровно ничего не вытекает, чтобы можно было сделать возражение против христианского учения.

XIV. Далее Цельс продолжает. «Их организация (σύνθημα) еще более возбуждает удивления в том отношении, что она не имеет в своем основании какого-либо более или менее твердого основания. Вместо твердого и разумного основания у них выступают возмущение и достигаемая через него польза, а также страх перед внешними (врагами) — вот какие у них основы их веры». Мы на это ответим. Наша организация покоится действительно на разумном основании или даже не просто на разумном основании, но на силе Божественной; она обязана в своем начале Господу Богу, Который указал людям у пророков ожидать пришествия Христа, имеющего спасти людей. И по мере того, как все это поносится как заблуждение, — если только это вообще может показаться изобличением со стороны неверующих людей, — Слово утверждается как именно Слово Божие, и Иисус показывается как Сын Божий не только до вочеловечения, но и после вочеловечения. Я придерживаюсь именно того взгляда, что для взора людей, имеющих ясные зеницы душевные, Слово и после вочеловечения всегда оказывается достобожественным (θεοπρεπέστατος), что Оно воистину пришло к нам от Бога (θεόθε), что Оно и свое происхождение, и дальнейшее возрастание получило

[1] Срвн. II, 12.

вовсе не от человеческой мудрости, а, напротив, от Откровения (ἐπιφανείας) Бога, Который многоразличной мудростью и различными чудесами призвал к жизни прежде всего иудейство и затем христианство. Что же касается мнения Цельса, что будто бы «заговор и связанная с ним надежда на корысть» создали то учение, которое привлекло к себе столь многих людей и сделало их лучшими, то это мнение мы уже опровергли раньше.

XV. И что вовсе не страх перед внешними врагами поддерживает нашу организацию, это явствует из того факта, что по воле Божией этот страх уже давно прекратился. Впрочем, очень вероятно, что настоящее спокойное состояние гражданской жизни для верующих не может продолжаться долго; ведь те, которые всяким способом стараются навлечь подозрения на нашу веру, желают видеть причину столь сильного смятения наших дней в очень большом количестве верующих и в том обстоятельстве, что верующие более не преследуются властями, как это было раньше. Но слово (Божие) научило нас даже во время мира не быть безпечными и не предаваться неге, равным образом, не впадать и в отчаяние в том случае, когда мир нас гонит, но хранить любовь к Богу во Христе Иисусе. Мы желаем открыто исповедовать возвышенные начала нашей веры; мы их вовсе не скрываем, как думает Цельс. Напротив, в тех людях, которые желают к нам приходить, мы в самом начале стараемся пробудить презрение к идолам и всевозможным изображениям; мы внушаем им более уже не оказывать тварям то почитание, которое приличествует Богу, мы направляем их мысли к высшей цели и приводим их к Творцу вселенной; затем мы указываем, что обетованный (Мессия) явился, — и все это на основании пророчеств, которые Его возвещают и говорят о Нем (их ведь очень много), а также на основании Евангелий и изречений апостольских, передаваемых тщательно теми мужами, которые способны к более глубокому их пониманию.

XVI. Цельс совершенно без доказательства нам возражает, что «мы будто бы собираем и выдумываем всевозможные побасенки и страшные истории, возбуждающие трепет»[1]. Но пусть он потрудится, по крайней мере, указать их! Может быть, к этим

[1] Срвн. Тертуллиана «О свидетельстве души», гл. 2 и Минуция Феликса «Октавий», гл. 5.

страшным выдумкам и разсказам он причисляет учение, что Бог как Судья со временем потребует от людей отчета во всем, что они совершили, — то учение, которое мы можем подтвердить всевозможными доказательствами, взятыми как из Священного Писания, так и из соображений разума. В довершение всего — по любви к истине я, конечно, должен упомянуть об этом — Цельс приводит еще такое замечание: «Боже упаси, чтобы я, или этот, или вообще кто-нибудь стал бы отвергать учение о будущем наказании нечестивцев и о воздаянии награды праведникам!» Если ты таким образом допускаешь учение о наказании, то причем же тогда страшные истории, которые будто бы мы выдумываем для привлечения к себе людей? Цельс утверждает при этом, что мы, по его словам, «непониманием и искажением древнего учения, своими вставками в него будто бы вскружили головы людям, подобно жрецам Кибелы, которые своим вздором отуманили тех, которые имели охоту посвятить себя в их таинства». Спросим мы Цельса, что же это за древнее учение такое, которое мы будто бы неправильно поняли? Может быть, это — греческое учение, по которому и в подземном мире признается существование судейских трибуналов? А может быть, это учение — иудейское, которое возвещает, что кроме этой жизни есть еще и другая жизнь — будущая? Во всяком случае, Цельсу никогда не удастся доказать, что мы при своем стремлении к вере разумной будто бы дурно поняли истину, коль скоро стараемся сообразовать нашу жизнь с такого рода учением.

XVII. Он желает далее нашу веру приравнять к воззрениям египтян. Он говорит: «Когда ты только что приступаешь к ним[1], то тебе бросаются в глаза прекрасные рощи и сады, дорогие и пышные одежды, дивные храмы, вычурные круглые часовни, торжественные, полные таинственности религиозные церемонии. Когда же войдешь дальше, то твоим взорам представляется, что там обожают или кошку, или обезьяну, или крокодила, или козла, или собаку». Но что же у нас есть общего с этим служением египтян, которое представляется столь блестящим при первом знакомстве с ним? Где можно встретить у нас хоть бы что-нибудь подобное тем безсловесным животным, которые обожаются там

[1] То есть к ознакомлению с воззрениями египтян.

под покровом изысканных портиков? Пророчества, поклонение всемогущему Богу, презрение к идолам — все это даже в глазах Цельса является достойным уважения, но почему же Иисуса Христа Распятого нужно приравнять к неразумному животному, которое (в Египте) служит предметом поклонения? Если Цельс действительно такого мнения, а по моему убеждению, он иного и высказать даже не может, то тогда мы постараемся ему напомнить, что мы уже ранее[1] привели много таких доказательств, которые служат свидетельством в пользу Иисуса, причем показали; как полезно было и спасительно для всего мира то, что случилось с Иисусом по человечеству (κατ᾽ ἄνθρωπον).

XVIII. Исходя из того положения, что египтяне разглашают нечто удивительное о своих безсловесных животных и признают их символами Бога или чем-то вроде этого, как именно и заблагоразсудилось назвать их пророкам, — Цельс дальше говорит: «Эти (пророки), которые постигли подобные вещи, приходят к такому фантастическому убеждению, что они не напрасно посвятили себя таинствам». Но ведь в нашем учении есть такие (истины), которые людям, умудренным в христианстве, открыты благодатью (ἀπὸ χαρισμάτος) — как выражается Павел — через посредство Духа (διὰ τοῦ πνεύματος), в слове премудрости и согласно с Духом (κατὰ τὸ πνεῦμα) в слове знания[2]. Обо всем этом, как мне думается, Цельс и не составил себе представления. Это ясно не только из этих (только что приведенных) слов, но также и из следующих его возражений, которые он выставляет против общины христиан. Цельс говорит, что «христиане будто бы от своего учения веры отстранили всякого образованного человека и допустили (в свое общество) одних только глупцов и людей самого низкого положения»[3]. На это возражение мы дадим ответ в свое время, когда дойдем до этого места[4].

XIX. «Вы смеетесь, — говорит Цельс дальше, — над египтянами, а они ведь имеют много таких загадочных учений, кото-

---

[1] См. I, 54, 61; II, 16, 23.

[2] Срвн. 1 Кор. 12, 8.

[3] ἀνδραποδώδεις — собственно значит «подонки общества, парии, рабы».

[4] См. ниже III, 44, 50, 55, 74.

рые не заслуживают презрения[1]. По вашему же мнению, должны почитаться вечные идеи, а не тленные животные, как они представляются толпе; между тем, вы в своих разсказах об Иисусе не представляете ничего возвышенного — ничего такого, что было бы почетнее всех этих египетских козлов и собак». На это мы скажем: ты, благородный человек, допустим, имеешь основание и право расточать египтянам похвалу за то, что они обладают многими загадочными истинами, которые не следует презирать, — за то, что они способны искусно давать превыспренные (ἀσαφεῖς) объяснения, касающиеся почитания у них животных, но ты совершенно не прав в своем убеждении и обвинении нас в том, что мы будто бы ничего не говорим (заслуживающего внимания), что все наше (учение) лишено всякого смысла и достойно глумления, особенно когда мы совершенным в (знании) христианства стараемся разъяснять все, касающееся Иисуса, согласно с мудростью нашего учения. Об этих совершенных (христианах), способных внимать мудрости, заключающейся в христианстве, Павел дает такое наставление. Он говорит: «*Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих; но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, которую никто из властей века сего не познал*»[2].

XX. Людям, думающим одинаково с Цельсом, мы могли бы здесь задать такой вопрос. Да неужели Павел в данном случае стал бы возвещать *мудрость среди совершенных*, если бы он не имел никакого представления и знания о высшей мудрости? И если Цельс со свойственной ему дерзостью все равно будет настаивать на утверждении, что Павел дал такое обещание, не будучи сам мудрым, то мы тогда сделаем ему такое возражение: да ты, друг, наперед повнимательнее разсмотри послания этого мужа, который высказывает подобные слова; постарайся уяснить себе смысл всех приводимых в его посланиях выражений, например: в посланиях к ефесянам, колоссянам, фессалоникийцам, филиппийцам и к римлянам — и только тогда уже покажи в них то и другое, а именно, что ты нашел некоторые из них или глупыми,

---

[1] Срвн. I, 20.

[2] 1 Кор. 2, 6–8.

или слишком ничтожными. Ведь кто прочтет их внимательно, тот — в этом я вполне убежден — вынесет удивление перед умом этого мужа, который в простых выражениях сумел высказать великие истины. Если же кто не удивится, то тогда подобный человек сам окажется в смешном положении либо потому, что он пускается в объяснение и оказывается как бы понявшим мысль мужа, либо потому, что он пытается возражать и опровергать такие истины, которые, по его собственному признанию, являются вымыслом.

XXI. Я уже не говорю о всех тех местах Евангелия, которые заслуживают нашего внимания, — о тех местах, из которых каждое допускает многостороннее объяснение и не только для обыкновенных, но и для образованных людей заключает в себе трудно уяснимый смысл. Сюда относится, например, глубокомысленное изъяснение притчевых речей, с которыми обращался Иисус к людям внешним и которые Он затем объяснял людям, одаренным более тонким слухом сравнительно с людьми внешними, в то время, когда они приходили к Нему домой частным образом. Мыслящий человек удивится, конечно, на каком основании одни называются «внешними», а другие — «домашними». И опять кто из способных людей может не поразиться при виде путешествий Иисуса, как Он восходит то на гору, и говорит здесь все эти речи, и совершает действия, и преображается, то сходит вниз и исцеляет здесь больных, не могущих восходить туда, куда следуют за ним ученики Его? Впрочем, в данном случае не место заниматься разсуждением обо всех этих поистине славных и Божественных деяниях, о которых мы читаем в Евангелиях, а также обо всем том, что мы находим у Павла относительно Христа, то есть — относительно Мудрости и Слова. Довольно и приведенных разсуждений, чтобы унять недостойные философа насмешки Цельса, который дерзает приравнять сокровенные тайны церкви Божией к египетским кошкам, обезьянам, крокодилам, козлам и собакам.

XXII. Чтобы не пропустить в приложении к нам ни одного вида ругательства или насмешки, этот скоморох (βωμολόχος) Цельс в своем направленном против нас сочинении упоминает также и

о Диоскурах[1], и Геркулесе, и Эскулапе[2], и Дионисе[3], — словом, обо всех тех, которые, по верованиям греков, сделались из людей богами. Он говорит: «Вот вы не допускаете называть всех этих богами на том основании, что они были людьми прежде всего, хотя в то же время совершили много доблестного на благо людей, а про этого Иисуса вы говорите, что Он после Своей смерти был видим для своих приверженцев». Чтобы обвинить нас окончательно, он добавляет еще: «Вы, — говорит он, — утверждаете только тень Его, коль скоро заявляете, что Он явился». На это отвечаем. Цельс, к изумлению, хотя и неясно, но дал понять, что он не чтит этих (героев) как богов. Он, очевидно, боялся как бы какие-нибудь случайные читатели его произведений не распространили молву о его безбожии в том случае, если бы он ясно и определенно высказал свое мнение; с другой стороны, он не хотел обнаружить и своего признания их богами. Впрочем, в своем ответе мы будем иметь ту и другую сторону положения Цельса.

И вот с людьми, которые тех (героев) не считают богами, мы поведем речь таким образом. Да, они действительно не боги уже по одному тому, что душа их уничтожилась подобно тому, как мгновенно исчезает, по мнению некоторых, и душа всякого человека. С другой стороны, если признаем мнение тех, которые утверждают, что душа продолжает жить и остается безсмертной после смерти, все равно и в этом последнем случае мы должны согласиться, что они, продолжая жить и оставаясь безсмертными, являются, собственно, не богами, а героями, да даже и не героями, а просто — душами. Итак, если вы отвергнете бытие богов, мы, со своей стороны, вынуждены будем особенно усиленно настаивать на доказательстве истины безсмертия души; если же будете утверждать бытие богов, то и тогда нам предстоит доказывать нашу веру в безсмертие не только на основании тех прекрасных изречений, которые мы находим у греков, но еще и на основании тех выражений, которые Откровению угодно было даровать нам. Мы можем обратиться к греческим сказаниям о богах и на основании их показать, что почитателям многих богов, по

[1] То есть Касторе и Полидевке, сыновьях Зевса от Леды.

[2] Греческий бог врачебного искусства.

[3] Бахус, сын Зевса и Семелы, бог вина и виноделия.

удалении их из этой жизни, невозможно было получить в удел лучшую землю, снискать себе лучшее положение. В этих сказаниях нам указывается, что Геркулес выказал необычайную невоздержанность[1] и выполнял у Омфалы[2] женское служение, что Эскулап был поражен за свои деяния молнией по велению Зевса[3]. О Диоскурах также говорится, что они

В один из дней оживают, а в другие опять умирают.
Но каждый из них равную богам наследовал честь[4], —

несмотря на то, что часто умирают. Спрашивается, на каком же разумном основании они приходят к мысли — любого из этих (героев) считать богом или героем?

XXIII. Что же касается нашей веры в нашего Иисуса, то мы можем обосновать ее на писаниях пророков. Причем путем сравнения истории жизни Иисуса со сказаниями о тех героях мы можем прийти к положительному выводу, что в этой истории решительно нет указаний на какое-либо невоздержание. Даже те, которые строили против Иисуса козни и старались отыскать против Него ложные свидетельства, не нашли в Нем ничего такого, что могло бы дать хоть какой-либо повод к Его обвинению в невоздержании. Сама смерть Его была результатом козней людских и не заключала в себе ничего подобного той молнии, которой был поражен Эскулап. И Бахус, беснующийся и одетый в женские одежды, разве имел что-нибудь особенное, за что можно было бы почитать его как Бога? Правда, с целью защитить все эти вещи они обращаются к помощи аллегорий; но нужно еще исследовать, есть ли что-нибудь здравого в этих аллегориях — это с одной стороны, а с другой — действительно ли существуют и заслуживают почитания и поклонения все эти герои, растерзанные

[1] Имеется в виду бешеный характер Геркулеса, благодаря которому он совершил много диких подвигов.

[2] Омфала, дочь Иордана, вдова Тмола, царица Лидийская. В наказание за убийство друга Ифита Геркулес по приказанию дельфийского оракула должен был три года исполнять у Омфалы все обычные женские работы.

[3] Эскулап был поражен молнией за свое врачебное искусство, в котором Зевс усмотрел страшное орудие против смерти людей.

[4] Гомера «Одиссея», II, 303–304.

титанами и низринутые ими с небесного трона? Но наш Иисус, Которого узрели Его собственные приверженцы — воспользуемся в данном случае выражением Цельса, — действительно и воистину им явился, так что Цельс положительно клевещет, когда утверждает, что в этом случае будто бы видна была только Его тень. Впрочем, мы нисколько не против и того, чтобы находить связь между сказаниями о тех героях и повествованием об Иисусе. Но ведь Цельс сам добивается того, чтобы те разсказы (о героях) мы считали за истину, а случившееся с Иисусом признали вымыслом, несмотря на то, что все это было записано людьми, которые были сами очевидцами, которые делом и своим поведением ясно показали, что они были твердо убеждены в истинности своих видений, — которые, кроме того, свое душевное расположение доказали еще фактом своих самоотверженных страданий за Его учение. И какой человек, желающий всю свою деятельность сообразовать с требованиями разума, будет безотчетно соглашаться с теми сказаниями о героях, а эту историю о жизни Иисуса отвергать без всякого предварительного ее исследования?

XXIV. И опять, стоит лишь сказать, что большое число греков и варваров с уверенностью утверждают, что они видели и теперь еще видят Эскулапа, как он совсем не призрачно, а на самом деле исцеляет болезни, расточает благодеяния и предсказывает будущее, — стоит лишь все это сказать, и Цельс уже требует, чтобы и мы также в это веровали; он даже верующих в Иисуса не обвиняет, если бы только они стали доверять всем этим (розсказням). Наоборот, стоит нам согласиться с учениками Иисуса, которые видели чудеса Его и которые представили такое ясное доказательство прямоты и чистосердечия своих убеждений, которое может свидетельствовать об их непосредственной убежденности от Писаний, как мы уже получаем от Цельса название скудоумных людей, хотя сам Цельс не разумеет, где ему разыскать то множество греков и варваров, которые, по его словам, веруют в Эскулапа. Если только в этой вере Цельс полагает всю силу, то тогда и мы неопровержимо можем показать ему, что есть безчисленное множество греков и варваров, которые веруют в Иисуса. И в доказательство, что через эту веру восприняли чрезвычайную

чудесную силу, некоторые совершают исцеления благодаря тому только, что призывают на больных имя всемогущего Бога, изрекают имя Иисуса и вместе с этим читают повествование об Его жизни. Мы даже видели много таких, которые этим способом освободились от тяжелых страданий, от помрачения ума, безумия и множества других болезней, от которых не могли излечить ни люди, ни демоны.

XXV. Да если я и соглашусь с тем положением, что демон по имени Эскулап обладает силой врачевать телесные болезни, я все равно стану указывать людям, проникнутым чувством удивления перед этой целебной силой и перед вещанием Аполлона, на то, что эта сила врачевания болезней сама по себе не является ни благом, ни злом, что она есть такое деяние, которое одинаково может простираться и на людей честных, и дурных, что, равным образом, и предвидение будущего есть точно так же дело безразличное. Ведь из факта предсказания еще не вытекает честность предсказателя. Словом, нужно еще доказать, действительно ли никогда не бывают дурными те люди, которые исцеляют болезни и предсказывают будущее, что они, напротив, во всех отношениях настолько совершенны, что их почти можно считать за богов. Но дело все в том и заключается, что они никогда не докажут добродетельности тех людей, которые исцеляют болезни и возвещают будущее. Можно представить много примеров таких лиц, которые исцеляются и в то же время недостойны жизни, — таких лиц, которые настолько были испорчены и проводили такой дурной образ жизни, что едва ли у благоразумного врача может являться мысль об их исцелении. Равным образом, можно видеть, что и в предсказаниях Пифии иногда предлагаются неразумные вещи. Я укажу только на два примера. Клеомеду, кажется — борцу, если я не ошибаюсь, Цельс старался доставить честь, могущую сравнять его с богами; но что именно чудесного он нашел в его кулачном искусстве — я даже не знаю, между тем как ни Пифагора, ни Сократа он не считает достойными такой же чести, какую он приписал этому кулачному бойцу. Далее, Архилоха он называет любимцем и почитателем муз несмотря на то, что этот последний из своего поэтического искусства делал в высшей степени дурное и нечистое употребление и проводил

очень распущенную и порочную жизнь; он объявляет его даже богобоязненным и благочестивым человеком и в доказательство этого ссылается на то, что он был любимцем муз, которые почитались богинями. Но я не знаю, найдется ли из толпы кто-нибудь, кто смог бы назвать благочестивым такого человека, который не был украшен ни скромностью, никакой другой добродетелью. Разве нравственный человек стал бы разсказывать вещи, подобные тем, какими преисполнены неблагопристойные ямбические стихи Архилоха. Ясно, таким образом, что ни в силе исцеления, ни в способности предсказывать будущее не заключается еще ничего Божественного. По какому же, спрашивается, праву можно тогда почитать Эскулапа и Аполлона как святых и чистых богов даже в том случае, если бы я согласился, что они действительно владеют словесным искусством, в особенности же когда этот пророческий дух Аполлона, дух чистый и свободный от всякого телесного смешения, входит в эту так называемую пророчицу, сидящую над отверстием пифийской пещеры, через эти женские места? В нашем же учении об Иисусе и Его силе мы совершенно не находим подобных вещей. Ведь тело, какое Он принял от Девы, было составлено из человеческой материи и было подвержено человеческим страданиям и смерти.

XXVI. Теперь разсмотрим и то, что дальше говорит Цельс, как он предлагает из исторических сказаний прямо невероятные вещи, которые он, судя по его словам, считает заслуживающими доверия, между тем как они сами по себе представляются невероятными. Он начинает с истории Аристея Проконисского и разсказывает о нем следующее: «Аристей Проконисский будто бы так демонически скрывался от взоров людских и потом опять появлялся в различные времена и в различных местах земли и возвещал удивительные вещи; хотя Аполлон и повелевал метапонтийцам[1] оказывать Аристею божескую честь, но его, однако, никто не считал богом». Это сказание, кажется, Цельс заимствовал у Пиндара и Геродота. Именно из четвертой книги истории Геродота[2] достаточно привести следующий разсказ об Аристее. «Откуда, — говорит Геродот, — был Аристей, поведавший все

[1] Метапонт — греческий город на восточном берегу Лукании при Тарентском заливе.
[2] Геродот IV, 14, 15.

это, я уже сказал; теперь я желаю передать сам разсказ, который я слышал о нем в Прокониссе[1] и Кизике[2]. Аристей, как говорят, не уступавший никому из своих граждан в знатности рода, в Прокониссе вошел однажды в шерстяных дел мастерскую, где и умер. Тогда мастер запер свою шерстяную фабрику и пошел известить об этом событии знакомых умершего. Когда слух, что Аристей умер, распространился уже по городу, когда пошли об этом событии различные толки, из Кизикского города Артака пришел один муж, который стал утверждать, что, приближаясь к Кизику, он встретил Аристея и вступил с ним в разговор. И когда этот муж настойчиво утверждал это, знакомые умершего подошли к мастерской, вооружившись всем необходимым, чтобы его вынести оттуда. Но, отворивши дом, они не нашли там Аристея — ни живым, ни мертвым. После уже, через семь лет, он показался в Прокониссе и сложил стихи, которые называются теперь у греков аримаспейскими. По изображении этих стихов, он в другой раз исчез. Так повествуют эти города. Подобное же случилось, как мне известно, и с метапонтийцами в Италии, спустя двести сорок лет после второго исчезновения Аристея, как это я нашел, сравнивая все случившееся в Прокониссе и Метапонте. Метапонтийцы говорят, что Аристей, появившись у них, приказал водрузить жертвенник Аполлону и около него воздвигнуть статую, которая носила бы имя Аристея Проконисского на том основании, что они — собственно — единственные обитатели Италии, к которым на землю сошел Аполлон. Причем будто бы и он сам, теперешний Аристей, следовал за ним, но тогда, когда следовал за богом, он будто бы был вороном. И лишь только сказал это, он исчез. Они же, — разсказывают метапонтийцы, — послали в Дельфы спросить бога, что это было за явление такое человека. Пифия будто бы повелела им повиноваться явлению, предупредив их при этом, что если они будут повиноваться, то обнаружат в себе благочестие. И они исполнили это (приказание) и привели в исполнение. При том священном изображении Аполлона и теперь еще стоит статуя, носящая имя Аристея и окруженная лавровыми деревьями. Статуя воздвигнута на площади. И все это до сих пор сказано об Аристее».

---

[1] Остров в Пропонтиде, в Мраморном море.

[2] Милетская колония во Фригии.

XXVII. К этой истории Аристея мы должны присовокупить следующее замечание. Если бы Цельс разсказал историю кратко, как она приводится, без пояснений в том смысле, что он принимает ее за истину и придает ей веру, то мы могли бы дать и другой ответ. Но так как он говорит, что «Аристей, по его словам, исчез действительно демонически и что он потом опять появился и в различные моменты побывал в различных местах, где и разглашал чудесные вещи»; так как, далее, он приводит изречение Аполлона, приказывавшего метапонтийцам почитать Аристея за бога; так как он приводит все это в таком виде, как будто он не допускает даже никакого основания сомневаться в этом и сам от себя выражает полное согласие с этим разсказом, то я должен обратиться к нему с вопросом: да как же ты все эти чудеса, которые ученики Иисуса разсказывают о своем учителе, принимаешь за чистый вымысел, и если ты хулишь тех людей, которые веруют в них, то почему же история Аристея есть чудо и отнюдь не является вымыслом в твоих глазах? Ты другим делаешь возражение, их вера в чудеса Иисуса, по твоим словам, неразумна; но как же тогда оказывается возможной твоя вера в приведенные тобой факты — без доказательства, без приведения свидетельств в пользу того, что они действительно так происходили? Или достоверность Геродота и Пиндара для тебя — несомненный факт, и ты только тем людям отказываешься верить, которые за учение Иисуса выказывали желание умереть и которые для последующих поколений письменно сообщили только то, во что они сами верили? Почему ты это именно называешь вымыслом, басней и колдовством, из-за чего они ведут такую сильную борьбу, что предпочитают скорее проводить жизнь среди преследований, терпеть бедствия и насильственную смерть? Прими на себя роль посредника и выскажи свое мнение о том, что написано об Аристее и о том, что разсказывается об Иисусе; посмотри на основании того, что каждый из них сделал для исправления нравов и для утверждения благочестия в отношении к Богу, — нельзя ли на основании всего этого вынести такое твердое убеждение, что без Божественной помощи и посредства не могло произойти то, что разсказывается об Иисусе, и что, наоборот, в истории Аристея Проконисского нет ничего Божественного.

XXVIII. И что за цель могло иметь Провидение в тех чудесах, которые оно, по-видимому, совершало из-за Аристея? Какую пользу роду человеческому оно могло доставить такими чудесами, какие — ты полагаешь — он совершил? Ты не можешь дать на этот вопрос ответа. Напротив, мы, возвещая о чудесах Иисуса, представляем в пользу их не какое-либо пустячное основание — мы говорим, что Бог восхотел через Иисуса утвердить для людей спасительное учение, утвержденное на апостолах как на основаниях, — то учение, на котором зиждется все здание христианства и которое должно было получить еще более широкое распространение в последующие времена, когда стали совершаться во имя Иисуса далеко не малочисленные исцеления и другие не менее значительные чудеса. Да и кто это такой — Аполлон, чтобы приказать метапонтийцам иметь в числе богов Аристея? Чего он хочет достигнуть этим? Какую пользу извлекли бы метапонтийцы от того, что они стали бы ему повиноваться и оказывать божеское почитание Аристею — даже более того — считать богом того, в котором они еще так недавно видели простого человека? В наших глазах Аполлон — злой дух, которому предлагаются «каждение и возлияние»[1]; а ты считаешь заслуживающим доверия то свидетельство, которое он дает Аристею, между тем как даже то, что возвестили Всемогущий Бог и Его святые ангелы устами пророков не в первый только раз после рождения Иисуса, но еще задолго до его вочеловечения, — даже все это не может принудить тебя проникнуться удивлением перед пророками, которые были исполнены Божественного Духа, и перед Тем, Кто был предметом их пророчеств. Его пришествие в мир, как известно, было предсказано за много лет раньше многими пророками, притом настолько ясно и определенно, что весь иудейский народ с нетерпением ожидал пришествия предвозвещенного и, по Его рождении, разделился на две партии. Очень многие признали Иисуса тем Христом, которого возвестили пророки, и уверовали в Него. Напротив, неверные, презрев кротость людей, которые из-за учения Иисуса не захотели производить никакого возмущения, дерзнули совершить над Иисусом преступления, описанные с великою любовью к истине и с душевной чистотой Его уче-

[1] Гомер, «Илиада» IV, 49; XXIV, 70.

никами, не скрывшими из удивительного повествования о Нем даже и того, что, по-видимому, может быть отнесено некоторыми к посрамлению учения христианского. Ведь ни сам Иисус, ни ученики Его вовсе не хотели того, чтобы приступающие (к учению) верили исключительно только в Его Божественность и чудеса, как будто Он вовсе и не был причастником человеческой природы и не принимал человеческой плоти, которая в людях *«желает противного духу»*[1]. Их вера научала их, что погружение силы Божией в человеческую природу и человеческие немощи, а равно и восприятие ею[2] человеческого тела и человеческой души служили для них во спасение точно так же, как и те действия, в которых Божественность обнаружилась столь ясно и очевидно. Они сознавали, что в Нем совместилось единение Божественной природы с человеческой[3], дабы человеческая природа через тесное общение с Божеством точно так же сделалась Божественной и не только в одном Иисусе, но в то же время и во всех тех, кто вместе с верой воспринимает жизнь, о которой учил Иисус, — жизнь, ведущую к содружеству с Богом и к общению с Ним всякого человека, который живет по заповедям Иисуса.

XXIX. Итак, по Цельсу, Аполлон приказывает метапонтийцам причислить Аристея к рангу богов; но в их глазах Аристей все же был только человеком, и, может быть, даже не особенно добродетельным, и это свое убеждение они ставили выше мнения оракула, который объявлял его богом и приписывал ему божескую честь. Поэтому-то они и не желали повиноваться Аполлону, и случилось так, что в божество Аристея никто не верил. Что же касается Иисуса, то мы можем о Нем сказать вот что: роду человеческому принесло пользу само признание Его Сыном Божиим — Богом, пришедшим на землю с человеческой душой и телом; и только для самолюбия демонов, имеющих плотское помышление, а также и тех, которые считали этих демонов богами, это признание казалось лишенным смысла (λυσετελές); вот почему демоны, витающие по земле и почитаемые за богов теми,

---

[1] Гал. 5, 17.

[2] То есть силой Божией.

[3] 'απ' ἐκείνου ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συνυφαίνεσθαι φύσις — собственно от Него получило свое начало сочетание Божественной и человеческой природы.

которые не были научены о природе демонов, и желали через своих поклонников воспрепятствовать распространению учения Иисуса. Ведь они ясно видели, что в данном случае и каждения, и жертвенные туки, которыми они привыкли услаждаться, должны уничтожиться, если только учение Иисуса одержит верх. Но Бог, пославший Иисуса, разсеял все козни демонов и сделал то, что Евангелие Иисуса одержало победу по лицу всей земли в пользу обращения и исправления людей, и повсюду образовались общины (ἐκκλησίαι), которые стали управляться совсем не теми законами, какие лежали в основании общин людей суеверных, невоздержанных, неправедных. Из людей именно такого рода и состоят почти повсюду общественные организации в городах. Сравнительно с ними, общины Божии, для которых учителем и воспитателем явился Христос, — стали светильниками в мире для всех народных масс, среди которых они обитают. И кто станет отрицать, что даже те члены нашей церкви, которые в добродетели еще не достигли особых успехов и оставляют желать для себя многого, — и то в большинстве случаев стоят даже гораздо выше тех, которые являются самыми лучшим членами обществ, существующих среди народа.

XXX. Возьмем в пример, ну хотя бы — церковь Божию в Афинах. Она — образец мира и порядка и стремится привлечь к себе благоволение Бога Вседержителя. Наоборот, чисто народное общество афинян ведет себя мятежно, оно ни в каком случае не может сравниться с тамошнею же церковью Божией. То же самое можно сказать и о церкви Божией в Коринфе, по сравнению ее с народным обществом коринфян, и — ну хотя бы — о церкви Божией александрийской, по сравнению ее с народным обществом в Александрии. Если кто выслушает об этом без предубеждения и приступит к изследованию поставленного вопроса с любовью к истине, тот, конечно, выразит удивление перед лицем Того, Кто осуществил свое решение и оказался в состоянии сделать то, что церкви Божии всюду образовались, поселившись посреди обществ народных в каждом отдельном городе. И если сравнишь предстоятелей церкви Божией[1] с предстоятелями по

[1] βουλὴν ἐκκλησίας θεοῦ — собственно: совет церкви Божией, в смысле представительства особых лиц, составляющих административный строй церкви Божией как обще-

каждому отдельному городу, то можешь найти среди предстоятелей церкви таких, которые вполне должны руководить градом Божиим, где бы такой ни оказался во вселенной, между тем как мирские правители повсюду в своем поведении не представляют ничего такого, что давало бы им право на преимущество, которым они только наружно отличаются от прочих граждан. Если точно так же сравнишь предстоятеля церкви (ἄρχοντα ἐκκλησίας) в каждом городе с правителем этого города, то ты найдешь, что даже такие предстоятели и властители церкви Божией, которые сравнительно не отличаются совершенствами и уступают своим ревностным сослуживцам в исполнении своих обязанностей, — даже и эти по успехам в добродетелях в общем превосходят тех, которые отличаются в городах своими достоинствами как правители и начальники.

XXXI. Если все это верно, то неужели не благоразумно думать, что именно в личности Иисуса, Который мог совершить такие великие деяния, обитала столь необычная Божественность, и вовсе уже не в личности Аристея Проконисского, хотя Аполлон и желал его причислить к лону богов, и вовсе не тех, которых перечисляет Цельс, когда говорит: «Ни один человек не считает же богом Авариса Гиперборейца[1], который будто бы обладает такой силою, что мог бежать со скоростью стрелы»? Допустим, что действительно божественность наделила Авариса Гиперборейца такой силой, благодаря которой от мог носиться со скоростью стрелы. Но какую же пользу мог получить от этого род человеческий? Чем была полезна скорость, равная полету стрелы, и ему самому? — и все это при том предположении, что вся эта история нисколько не заключает в себе вымысла, что все это действительно происходило, хотя бы и под влиянием некоторой демонической силы. Но если о моем Иисусе говорят, что Он *«вознесся во славе»*[2], то здесь я усматриваю уже (особое) домостроительство (οἰκονομίαν). Здесь Бог, по воле Которого все это и случилось,

---

ства, которое противополагается здесь обществу гражданскому, мирскому при языческом укладе жизни государства.

[1] Под таким именем в древних народных сказаниях известен жрец бога Аполлона, в жизнь которого внесено много разных легендарных похождений чудодейственного свойства. Самый период жизни Авариса неизвестен.

[2] 1 Тим. 3, 16.

указал всем очевидцам на Учителя их, чтобы они, борясь по мере своих сил не из-за человеческих учений но за учение Божественное, всецело посвящали себя Богу Вседержителю и во всем приспособились к Его воле с целью или получить награду, или потерпеть наказание перед судилищем Божиим по своим заслугам, в зависимости от того, делали ли они в этой жизни добро или зло.

XXXII. После этого Цельс говорит о Клазоменце[1] и, приведя разсказ о нем, присоединяет еще такие слова: «Разве не говорят также, что его душа часто покидала тело и без тела путешествовала по разным местам? И однако ж никто из людей не считал его за бога». Мы на это ответим вот что. Может быть, некоторые злые духи и воздействовали на записывание подобных басен (я не допускаю только их воздействия на само осуществление этих басен), — все это, может быть, затем, чтобы и пророчества об Иисусе, а равно и Его собственные изречения могли выставляться так же, как басни, подобные тем (демонским измышлениям), чтобы все это нисколько не могло возбуждать к себе удивления, как не заключающее ничего значительного по сравнению с прочими вещами. Притом же говорил мой Иисус о Своей душе, которая отделялась от тела не насильственно, как это бывает у людей, а по Божественной силе, данной Ему в этом случае. Он говорил: «*Никто не отнимает ее у Меня; но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее, и власть имею опять принять ее*»[2]. Так как имел власть отдать ее, то Он и отдал, когда сказал: «*Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?*» И возопив сильным голосом, Он испустил дух[3], предупредив мучителей, которые перебивали голени распятых, чтобы сократить их мучения и наказания. Он принял душу, когда явился Своим ученикам, как и предсказывал еще раньше неверующим в Него иудеям, говоря так: «*Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его*»[4]. И говорил Он это о храме тела Своего. То же самое предсказание мы находим и у пророков во многих местах и особенно в следующем: «*...плоть моя успокоится в уповании,* что

---

[1] Гермотим из Клазомен в Малой Азии.

[2] Ин. 10, 18.

[3] Мф. 27, 46–50.

[4] Ин. 2, 19.

не оставила *души моей в аде и не дашь святому Твоему увидеть тление*»[1].

XXXIII. Показал также Цельс, что он изучил и еще много греческих историй, когда присоединил сказание о Клеомеде Астипалейце. «Этот последний, по его словам, взошел в дом и заперся в нем. Когда же некоторые взломали дверь, чтобы захватить его, то оказалось, что там его не было: он будто бы исчез отсюда по некоторому демоническому определению». Если это даже и не выдумка, как об этом можно полагать, то и тогда в данном случае нет сходства с чудесами Иисуса. В жизни этих людей не оказывается даже тени Божественности, как это он желает найти в разсказах о них. Напротив, Божественность Иисуса доказывается и общинами людей (ἐκκλησίαι), которые обязаны Ему спасением, и пророчествами, которые возвещали о Нем, и исцелениями, которые происходили во имя Его, и глубиной таинственности, и той мудростью, которая заключается в Его учении, если, конечно, не оставаться в данном случае на ступени простой только веры, а исследовать сам смысл (νοῦν) Божественных Писаний, согласно заветам Христа, Который говорил: «Исследуйте писания...»[2], а также и по желанию Павла, который учил, что мы должны знать, «*как отвечать каждому* по достоинству (κατὰ τὸ δέον)»[3], и по желанию еще другого апостола, который говорил: должны всегда быть «*готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ...*»[4] Если уж нужно уступить Цельсу и эту историю считать не мифом, то пусть ответит и он, что же именно сверхъестественная сила восхотела устроить этим исчезновением из дома, хотя бы и по некоторому демоническому определению. И если он выставит на вид некоторое веское и достойное Бога намерение в даровании Клеомеду такой способности, то и мы позволим себе разсудить, что именно нужно ему сказать. Если же он не в состоянии представить на этот пункт хоть сколько-нибудь удовлетворительного объяснения, — а это очевидно, потому что он и не может найти в данном случае ника-

[1] Пс. 15, 9–10.
[2] Ин. 5, 39.
[3] Кол. 4, 6.
[4] 1 Пет. 3, 15.

кого основания, — то мы, конечно, объявим всю эту историю ложной и постараемся высказать порицание тем людям, которые питают к ней доверие, или же будем иметь возможность сказать, что некоторая демоническая сила с тем же самым искусством и средствами, с какими обращаются к ней колдуны, просто обманула зрение обитателей Астипалеи, хотя Цельс в данном случае и убежден, что он как бы с треножника провозгласил то, что Клеомед исчез из комнаты по некоему демоническому определению.

XXXIV. Итак, я убежден, что Цельсу и были известны только эти примеры. Только затем, чтобы сделать вид, что он по доброй воле опускает все другие подобные же примеры, он и сказал: «Можно было бы привести в известность и еще много таких же случаев». Но пусть будет и так; согласимся с тем, что действительно было много таких людей, которые не оказали человеческому роду никакой пользы, но у всех этих людей что найдется такого, что могло бы иметь отношение к делу Иисуса и к Его чудесам, о которых мы говорили столь много?

Далее Цельс полагает, что в том случае, когда мы оказываем Божеское почитание «схваченному и умершему» — это его собственные выражения — то мы, будто бы поступаем так же, как и геты, которые чтут Замолксиса, как и киликийцы, почитающие Мопса, акарнанцы — Амфилоха, фиванцы — Амфиара, левадийцы — Трофония. Цельс не имеет никакого права ставить нас на одной ступени с указанными (племенами). В этом мы его, конечно, изобличим. Те народы воздвигают перечисленным (лицам) храмы и статуи. А мы все эти вещи уже исключили из области (своего) богопочитания. Мы веруем, что все это более прилично демонам, которые — я, собственно, не знаю почему — были прикреплены к определенному месту, может быть, потому, что они его добровольно избрали или потому, что принуждены были держаться его, привлеченные сюда известными суеверными обрядами и искусством заклинания. Мы же преисполнены глубокого почитания (к личности) Иисуса потому, что Он отвлек наши мысли от всех чувственных вещей, которые не только сами по себе тленны, но и действительно подлежат тлению, и возвысил до такого почитания Вседержителя Бога, которое не мыслимо без молитвы и правой жизни, приносимых нами через Того, Кто,

будучи как бы посреди между природой Несозданного и природой всех созданных вещей (ὡς διὰ μεταξὺ ὄντος τῆς τοῦ ἀγενήτου καὶ τῆς τῶν γενητῶν πάντων φύσεως), переносит к нам милости от Отца и возносит наши молитвы, по чину архиерееву (τρόπον ἀρχιερέως), к Вседержителю Богу[1].

XXXV. Я хотя не знаю, почему именно Цельс говорит о таких вещах, но у меня является желание поспорить с ним по этому поводу и обратиться к нему с вопросом, который — смею надеяться — здесь уместен. Я мог бы его спросить: признаешь ли ты какое-либо значение за теми именами, которые ты там перечислил, и не есть ли простая басня те чудеса, которые совершили Трофоний в Лебадее, Амфиарий в своем храме в Фивах, Амфилох в Акарнании, Мопс в Киликии? А также существует ли в упомянутых местах демон или полубог (ἥρως), или хотя бы и бог, но такой, который совершил бы известные деяния, превосходящие силу человека? Ведь если он не желает видеть в них никакой сверхмировой сущности — ни демона, ни божества, то пусть, по крайней мере, он не скрывает дольше своего убеждения, но свободно и открыто признается, что он — эпикуреец, мыслящий не так, как прочие греки, что он не признает демонов и не чтит, подобно грекам, богов, — тогда обнаружится, по крайней мере, что он напрасно преподнес нам все сказанное раньше, что принимал он за истину, — напрасно будет предлагать и то, что следует дальше. Если же он скажет, что упомянутые им (существа) суть демоны, полубоги или даже боги, то пусть он обратит внимание и на то, как бы ему на основании его же слов, вопреки его желанию, не было доказано, что и Иисус был в некотором роде такое же существо (τοιοῦτόν τι ἦν), что и Он поэтому мог убедить далеко не немногих людей в том, что Он от Бога был послан к людям. Но раз он согласится с этим, то смотрите, не будет ли он вынужден согласиться также и с тем положением, что Иисус был сильнее всех (героев), к которым он Его сопричисляет. Из тех никто не запрещает почитание по отношению к другим, а этот (Иисус) как самоуверенный в Себе, более могущественный сравнительно со всеми теми решительно не допускает почитания по отношению к первым; ведь они, говорит Он, — злые духи, которые избрали

[1] См. Евр. 3, 1.

себе место для обитания исключительно на земле, потому что они и не могут прикоснуться к чистейшим и Божественным обителям (χώρας), куда не досягают грубые материальные частицы земли и все безчисленное зло, присущее ей.

XXXVI. Потом Цельс переходит к любимцу (императора) Адриана — к юноше Антиною и говорит о том почитании, какое ему оказывают египтяне в городе Антинополе; причем (Цельс) полагает, что это почитание ничем не отличается от того, какое мы воздаем Иисусу. Мы должны сказать, что подобное утверждение (Цельса) является исключительно результатом какого-то ненавистничества по отношению к нам. Что общего может быть между жизнью адриановского любимца, удовлетворяющего противоестественные вожделения Адриана, и нами почитаемого Иисуса — того Иисуса, против Которого Его безчисленные обличители, все Его столь многочисленные лжесвидетели — и то не могли выставить даже тени упрека в невоздержании. Да если кто будет исследовать сказания об Антиное безпристрастно и неподкупно, то он, во всяком случае, придет к тому выводу, что собственно волхвования и чародейства египтян были причиной того обстоятельства, что (Антиной) оказался в мнении людей и после своей смерти совершителем чудес в городе, носящем его имя. Тем более, что такие же сказания о чудесах (δεινῶν) у египтян можно встретить и по отношению к другим храмам, и по отношению к разным искусникам, обычно приурочивающим к тому или иному месту обитания демонов, возвещающих будущее или же исцеляющих больных и также часто наказывающих тех, кто, вопреки их заповеди, вкушает нечистую пищу или прикасается к трупу умершего человека[1], — и все это затем, чтобы внушить страх в простом народе. Вот тот бог, который пользуется почитанием в Антинополе египетском! Его чудеса (ἀρετάς) ничто иное, как простая выдумка людей, которые этим способом стараются получить себе выгоду, тогда как другие вовлекаются в обман злым духом, имеющим там[2] свое обиталище, а некоторые

[1] У греков, египтян и римлян трупы умерших людей почитались нечистыми и прикосновение к ним признавалось осквернением. Это верование сохранилось и до сих пор у иудеёв (Дёллингер, Iudentum, s. 198, 379, 431, 540).

[2] То есть в храме Антинополя.

при этом бывают подавлены угрызением своей совести настолько, что даже веруют, что все это является результатом божественного мщения со стороны Антиноя. Не иначе у них обстоит дело и с мистериями, которые они справляют; призрачны также и их предсказания, которые они дают. Между этими последними и тем, что составляет достояние Иисуса, громадная разница. Ведь не толпа каких-нибудь негодяев, заискивающих только благосклонности повелевающего ими царя или игемона, занесла Его в число богов, но Творец всего мира силою чудодейственного могущества, которым созидается вера в Слове[1], объявляет Его достойным прославления (τιμῆς) со стороны не только людей с добрым направлением воли, но и со стороны также демонов и прочих невидимых сил. Известно, что эти (демонские силы) и до сих пор еще трепещут перед именем более их могущественного Иисуса, они с покорным послушанием выполняют Его приказания и признают Его своим законным Господом (ἄρχοντος). Если бы не от Бога (θεόθεν) было даровано Ему (Иисусу) такое владычество (σύστασις), тогда злые духи не исходили бы добровольно из обуреваемых ими тел при одном только призывании имени Иисуса.

XXXVII. Египтяне, научившись почитать Антиноя, ничего не имеют также и против того, чтобы приравнивать его к Аполлону и Юпитеру; они превозносят Антиноя потому, что причисляют его, подобно этим, к рангу богов. И вот Цельс уже явно грешит против истины, когда говорит: «Даже они (египтяне) ни за что не согласились бы, если бы кто пожелал поставить Антиноя на одной ступени с Аполлоном и Юпитером». Но это может быть сказано только по отношению к христианам. Для них вечная жизнь состоит в том, чтобы признавать только истинного и всемогущего Бога и Того, Кого Он послал — Иисуса Христа[2]; только они (христиане) наставлены в том, что все боги язычников суть демоны сластолюбивые[3], которые домогаются жертв и крови и всех прочих жертвенных приношений, и что именно эти демоны

[1] ἀκολούθως τῇ ἐν τῷ λέγειν (по варианту у Гюйэ — ἐν τῷ λόγῳ) τεραστίως πιστικῇ δυνάμει.

[2] Ин. 17, 3.

[3] Пс. 95, 5.

стараются обольстить и обмануть тех, которые имеют прибежище не к Богу, Господу всяческих, и не в Нем полагают свою надежду. Христиане, в то же время, знают, что святые и небесные ангелы Божии совсем иной природы и настроены совсем иначе, чем все эти демоны, витающие по земле и известные только исключительному меньшинству — именно тем, которые одарены особой бдительностью и проницательностью разума, чтобы познавать существо этих (демонов). Так как они (христиане) все это знают, то и возражают особенно настойчиво против всякого, кто желает приравнять Иисуса к Аполлону или Юпитеру, или какому другому из тех богов, которых можно умилостивить туком, кровью и жертвами. Правда, есть и такие (христиане), которые по своей крайней простоте бывают не в состоянии дать твердое основание своей вере, — почему они должны твердо держаться именно того, что они приобрели; но зато другие для них убеждения могут привести им важные, глубокие и, как сказал бы грек, внутренние, соответствующие самому существу вещей (ἐσωτερικῶν καὶ ἐποπτερικῶν) основания, в которых открывается неисчерпаемый источник (πολὺς λόγος) учения о Боге и о тех, которым Господь оказал такую честь, что сделал их через Единородного Бога-Слова (διὰ τοῦ μονογενοῦς θεοῦ λόγου) причастниками (μετοχῇ) Божества, а также и Имени. Они сумеют много сказать и о небесных ангелах, и о тех, которые презирают истину и противоборствуют ей, которые вообще впадают в заблуждение и так далеко заходят в нем, что желают самих себя считать богами, ангелами Божиими, демонами добрыми или героями, каковыми они будто бы делаются через превращение из человеческой души, преисполненной добродетельной жизни. Кроме того, христиане эти[1] докажут, что подобно тому, как среди философов есть много таких, которые думают, что они якобы обрели истину, а на самом деле пребывают в ослеплении, обладая только призрачными основаниями, извлеченными или изнутри собственных убеждений, или же почерпнутыми из посторонних источников, точно так же и между этими безтелесными душами, между ангелами и демонами есть некоторые такие, которые только призрачными

[1] То есть просвещенные христиане, могущие возвышаться до степени разумного постижения истин веры.

доводами влекутся к самообоготворению. И так как эти доводы лишены у людей характера точного и глубокого знания, то отсюда каждому человеку безопаснее всего — на основании своего собственного разумения никого не считать богом, кроме одного только Иисуса Христа, Который все направляет, всем руководит и потому знает самую глубину вещей, которую и открывает только немногим.

XXXVIII. Итак, вера в Антиноя и в тех других, которые пользуются почитанием — все равно у египтян ли то или у греков, — есть, если можно так выразиться, вера безнадежная (ἀτυχής). Вера же в Иисуса, напротив, должна почитаться благонадежной и во всяком случае более обоснованной: должна почитаться благонадежной (εὐτυχής) по отношению ко всякому человеку, более обоснованной — для небольшого числа (ученых людей). Я говорю, конечно, в том смысле, в каком обычно говорят о благонадежности веры (τινα πίστιν ... εὐτυχῆ), и это мне не препятствует находить основание этой веры в Бога, Который, собственно, знает, почему люди, приходящие в мир, получили определенные им дары (такого или иного знания)[1]. И греки даже не отвергают, что люди, считающиеся мудрейшими, по большей части приписывают особому счастливому стечению обстоятельств то, что они получили доброе воспитание, попав в школу к лучшим учителям при существовании других учителей, которые своим ученикам предлагают противоположные мнения. Ведь многие получили такое воспитание, при котором о высшем и лучшем (миропорядке) они не могли составить себе хоть какое-нибудь представление, и с ранней юности должны были или удовлетворять низменным страстям разнузданных людей и тиранов, или же развиваться среди дурных условий иного рода, при которых душе невозможно усвоить возвышенных стремлений. Конечно, Провидение имеет свои основания, почему оно располагает вещи именно так, а не иначе, но выяснить по отношению к людям эти основания — не легко.

Все вышеприведенные (разсуждения), по моему мнению, нужно было высказать в качестве введения для того, чтобы опро-

[1] ἐπὶ τὸν εἰδότα θεὸν τὰς αἰτίας τῶν ἑκάστῳ μεμερισμένων ἐπιδημοῦντι τῷ βίῳ τῶν ἀνθρώπων.

вергнуть возражения Цельса, который говорил: «Вот как велика сила веры: она завладевает сердцем, лишь только получит в него доступ»[1]. Причем, в связи с различными условиями воспитания, мне следовало сказать и о различных видах обнаружения веры в людях, из которых одни в данном отношении находятся в более счастливых условиях, а другие, наоборот, несчастны. Отсюда следует также и то, что так именуемое благополучие (εὐτυχία) и так называемое несчастие (ἀτυχία) даже у людей, по-видимому, богато одаренных, способствует тому, чтобы мир считал их мудрецами и от них заимствовал веру в зависимости от того, склоняются ли они в сторону того или иного учения (τὰ πολλὰ δόγμασιν) с известной степенью разсудительности и здравого смысла. Но, впрочем, по этому вопросу довольно.

XXXIX. Теперь обратим внимание на то, что следует дальше у Цельса, — на те возражения, в которых он нам ставит на вид следующее: «Охватившая нашу душу вера, — говорит он, — вот причина, почему мы обнаруживаем по отношению к Иисусу столь сильную привязанность». Да, совершенно правильно, — вера производит в нас такую привязанность. Но посмотри, эта вера является заслуживающей особой похвалы не потому ли, что мы веруем в Бога Творца всяческих, не потому ли, что воздаем благодарение (Иисусу), приведшему нас к этой вере, и исповедуем, что без Божией помощи Он не мог бы начать и совершить (в нас) этой (веры)? Мы веруем также в чистоту помыслов (προαιρέσεσι) писателей Евангелий и не сомневаемся в их благочестии и честности, которые обнаруживаются в их Писаниях, не оставляющих даже тени подозрения в обмане, лжи, вымысле и злонамеренности. Мы убеждены, что такие мужи, которые совершенно не были обучены приемам изворотливой греческой софистики со всей показной ее убедительностью, со всеми ее тонкостями, — мужи, которые не знали и риторики, столь изощрившейся в построении суждений, — при таких обстоятельствах едва ли и могли изобрести такие положения, которые сами в себе заключали бы силу и давали бы повод к восприятию веры и к решимости проводить соответствующую вере жизнь. И я не сомневаюсь в

[1] τὸ τοσοῦτόν τι ποιεῖ πίστις ὁποία δὴ προκατασχοῦσα.

том, что Иисус потому именно и пожелал воспользоваться такими мужами как проповедниками Своего учения, чтобы не дать даже повод к подозрению, что (учение Его) опирается на одной только внешней софистической убедительности, и чтобы благоразумным людям было до очевидности ясно, что безхитростность помышления Священных писателей, совместившую в себе — если можно так выразиться — всю бездну простоты (πολὺ τὸ ἀφελές), Бог нарочно облек особой сверхъестественной силой (θειοτέρας δυνάμεως), которая совершает гораздо более, чем могла совершить — как это видно — вся эта напыщенность слов, искусственное сочетание речений, всякого рода украшения с их разделениями и словесными фигурами, присущими риторике греков.

XL. Разве не правда также и то, что истины нашей веры находятся в согласии с общими идеями (κοιναῖς ἐννοίαις), прирожденными нашей душе, и потому способны производить нравственное перерождение во всех, внимающих проповедуемому им учению? Ведь если нравственное развращение, подкрепляемое соответствующим ему учением, и способно было довести народные массы до обоготворения изображений и предметов, сделанных из золота, серебра, слоновой кости и камня, и убедить эти массы в том, что они должны поклоняться и почитать эти изображения, но общая идея, тем не менее, настойчиво продолжает внушать мысль, что Бог отнюдь не есть материя, подверженная тлению, что Он не почитается в бездушных формах материи, которые воспроизводятся людьми как бы в отображение (Бога) или же делаются как бы некоторого рода символами Его. Отсюда следует дальше заключение, что изображение еще не суть боги, что подобные произведения рук человеческих отнюдь не могут иметь какого-либо сродства с Творцом, что они ничто перед Богом, Господом, Который все создал, все содержит и всем заправляет. Разумная душа сознает, следовательно, то сродство, которое существует между нею и Богом, и она решительно отвергает тех, которых до сих пор считала за богов; она питает естественную любовь[1] к своему Творцу и вследствие этой любви к Нему она всецело

[1] φίλτρον — собственно средство, возбуждающее любовь. В манускрипте Н. вместо φίλτρον — ἀγάπην.

прилепляется к Тому, Который в первый раз эту истину[1] благоволил возвести всем народам через учеников, которых Он избрал, которых вооружил Божественной силой и могуществом и которых затем послал проповедать учение о Боге и Царстве Его.

XLI. Потом Цельс — я даже и не знаю в который раз — снова обвиняет нас в том, что «мы Иисуса считаем за Бога, несмотря на то, что Он состоит из смертного тела и что мы при всем том почитаем себя выразителями благочестия»[2]. После того, как на подобное возражение выше мы дали подробный ответ, совершенно излишне снова начинать разговор по этому поводу. Нашим возражателям здесь мы заметим разве только вот что. Он (Иисус) есть Тот, в Которого мы веруем и о Котором мы имеем твердое убеждение, что Он есть Бог от вечности (ἀρχῆθεν), и Сын Божий, есть само Слово, и сама Премудрость, и сама Истина (ὁ αὐτόλογος, ἡ αὐτοσοφία, ἡ αὐτοαλήθεια)[3]. Что же касается Его смертного тела и человеческой души, которая была в Нем, то они — как мы утверждаем — возвышены до величайшего достоинства не только через свое общение (κοινωνίᾳ), но также и чрез свое соединение (ἑνώσει) и связь (ἀνακράσει) с Ним, они сделались участниками Его Божества и обожествились (εἰς θεὸν μεταβεβληκέναι). Если же кто-нибудь соблазняется нашим учением о теле Его (Иисуса), то пусть он спросит греков о материи: они учат, что материя сама по себе не имеет качества, и что она облекается в те только качества, какие угодно ей дать Творцу, и что часто, отложив первые[4], она принимает затем и различные. И если это учение (греков) правильно, то что удивительного в том, если качество, в какое обличено было смертное тело Иисуса, промышлением Божественной воли изменилось в эфирное (αἰθέριον) и Божественное?

XLII. Цельс обнаруживает не слишком большое искусство в диалектике, когда, сравнивая «человеческую плоть (τὰς ἀνθρωπίνας σάρκας) Иисуса с золотом, серебром и камнем, говорит, что Его плоть более, чем эти предметы, подвержена тлению». Если уж

[1] То есть учение о любви, как основе религиозных отношений человека к Богу.

[2] Срвн. I, 69.

[3] Срвн. Ин. 1, 1.

[4] То есть ранее данные ей Творцом.

говорить точным языком, то, собственно, ничего нет нетленного, что было бы нетленнее нетленного, равным образом — нет ничего и тленного, что было бы тленнее тленного. Да и при допущении того положения, что между изменчивыми вещами есть нечто, более подверженное тлению, мы все равно на возражение Цельса имеем право дать такой ответ: если материя, лежащая в основе всех качеств, может изменять свои качества, то почему же для плоти Иисуса также не было возможным изменить свои качества и сделаться такой, какой ей надлежало быть, чтобы вращаться в эфире и местах под-эфирных и не иметь ничего такого, что Цельс называет «нечистотой» (μιαρώτερα)? Цельс явно грешит против законов философии. Ведь нечистое в собственном смысле есть то, что происходит от греха (ἀπὸ κακίας). Природа же тела не есть нечистота (οὐ μιαρά); телесность сама по себе, по своей природе не связана с грехом — этим источником и корнем нечистоты.

Подозревая, что мы дадим именно такой ответ, Цельс по вопросу об изменении тела Иисуса говорит: «Быть может, Он (Иисус) становится Богом после изменения этих качеств? Но тогда это же самое не с большим ли правом должны были сделать Эскулап, Вакх и Геркулес»? Мы ответим также вопросом: что же великого совершили Эскулап, Вакх и Геркулес? Где те лица, на которых они могли бы сослаться в качестве доказательства того, что они обратили их своим словом и примером, послужили к их улучшению и тем самым снискали себе право быть причисленными к богам? Читали мы много исторических разсказов об этих ваших (богах), но посмотрите, были ли они свободны от распутства, неправды, глупости, трусливости? Если бы в них не было ни одного из этих пороков, то тогда Цельс имел бы еще право поставить их на одной ступени с Иисусом. Но так как на самом деле, наряду с некоторыми достойными похвалы деяниями, история повествует нам о целых тысячах деяний совершенно иного рода — таких деяниях, которые отнюдь не могут оправдать их, то тогда может ли иметь какое-либо основание замечание (Цельса), что им, по сложении с себя телесной оболочки, гораздо более приличествует быть богами, чем Иисусу?

XLIII. Дальше по нашему адресу Цельс говорит, что «мы смеемся над почитателями Юпитера, тогда как его гробница указы-

вается на (острове) Крит, и что мы, не зная, как и почему критяне делают это, в то же время сами почитаем положенного во гроб»[1]. Итак, вы видите, что Цельс в этом случае берет под свою защиту и критян, и Юпитера, и его гробницу, хотя при этом и намекает на некоторую образность выражения мыслей, в какой передается вымышленный мифический разсказ об Юпитере, а нам, наоборот, вменяет в преступление то, что мы исповедуем нашего погребенного Иисуса, хотя мы утверждаем, что Он возстал из гроба, чего критяне о своем Юпитере не разсказывают. Так как Цельс, по-видимому, сочувственно относится (к преданию) о гробнице Юпитера на Крите, когда делает по нашему адресу упрек, что мы не знаем, как и по какой причине критяне поступают так, то мы, со свой стороны, заметим, что подобное аллегорическое повествование о Юпитере и его гробнице не было известно даже Каллимаху Киренскому, который перечитал множество произведений поэтов и изучил почти всю греческую историческую литературу. В своем гимне, написанном в честь Юпитера, Каллимах даже укоряет критян, выражаясь о них так:

Всегда критяне лживы; и гробницу даже тебе, царь,
Критяне соорудили, хотя ты не умер и жив ты всегда[2].

Однако же, говоря «ты не умер, жив ты всегда» и оспаривая существование на Крите гробницы Юпитера, Каллимах, в то же время, повествует о начальном моменте смерти Юпитера. Ведь вступление в бытие земное — это уже начало смерти. Каллимах об этом буквально говорит так:

Ты на Паросе от Реи жизнь получил[3].

И подобно тому, как Каллимах отверг рождение Юпитера на Крите через гробницу его, он должен был знать, что Юпитер самым фактом рождения в Аркадии показал уже, что за рождением следовала и смерть. Об этом Каллимах выражается так:

---

[1] τὸν ἀπὸ τοῦ τάφου — человека от гроба, то есть положенного во гроб.

[2] Callimachus, hymn. In Iovem V, 8, 9.

[3] Ibid. V, 10.

Юпитер! одни говорят, что родился ты на Идейских горах,
Другие же к Аркадцам тебя приписали, — кто не солгал?
Всегда критяне лживы[1], —

и так далее. К приведенному разъяснению нас вынудил сам Цельс своим несправедливым отношением к Иисусу. Цельс верит и соглашается с Писанием в том случае, когда в нем говорится, что Иисус умер и был погребен. Когда же в Писании повествуется, что Иисус воскрес из мертвых, то Цельс желает видеть уже один только вымысел, хотя о Воскресении пророчествовало безчисленное множество пророков и было много знамений явления Иисуса после смерти.

XLIV. Затем Цельс обращает против нас некоторые возражения со стороны отдельных немногих лиц, которые, хотя носят христианское имя, но от учения Иисуса отстоят далеко. Эти лица, по его же мнению, не из числа разсудительных людей и относятся к разряду необразованных простецов. Цельс говорит: «У вас является общим правилом: пусть никто не приходит (к нам), если только он или образован, или мудрец, или просто разумный человек. Все подобные качества в ваших глазах — одно только зло. Но если кто необразован, глуп, простец, мало развит[2] — все такие лица смело идите. Считая таких людей достойными вашего Бога, вы тем самым ясно показываете, что только люди подобного сорта — люди ничтожные, низкого происхождения, неразумные, все эти рабы, женщины, дети — только и могут, и желают принять вашу веру»[3]. На это я дам свой ответ. Вот как, например, учит Иисус о воздержании: «*...всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем*»[4]. Если бы кто-нибудь усмотрел хотя незначительное меньшинство таких людей, которые, считаясь христианами, живут распутно, то он, конечно, с полным правом мог бы сделать им возражение, что их жизнь противоречит учению Иисуса; но он поступил бы

[1] Ibid. V, 6–8.

[2] νήπιος — юноша, в данном случае — человек, одаренный юношеским умом, мало развитый в умственном и нравственном отношениях.

[3] Совершенно такое же возражение христианам делал Лукиан в сочинении «Смерть Перегрина» (12 и сл.); срвн. у Минуция Феликса «Октавий» (8).

[4] Мф. 5, 28.

уже в высшей степени неразумно, если бы возражение, которое такие люди заслужили, стал бы переносить на самое учение Иисуса. Таким образом, ясно, что учение христиан призывает к мудрости — притом так хорошо, как нигде, — между тем, находятся хулители, которые по своему невежеству упорствуют и стараются оправдать свое поведение и представить основания, правда — не такие, какие Цельс им приписывает (ведь как бы ни были просты и невежественны такие люди, но они никогда не дошли бы до такого безстыдства, чтобы говорить подобные вещи), но далеко менее важные, которые именно и способны отклонить их от стремления к мудрости и упражнения в ней.

XLV. А то, что наше учение располагает нас к мудрости, — это мы можем доказать не только из книг Ветхого завета, которые находятся в употреблении одинаково как у нас, так и у иудеев, но и из тех Писаний, которые составлялись после Иисуса и признаются Церковью Писаниями Божественными. Так в пятидесятом псалме в своей молитве, обращенной ко Господу, Давид говорит: «*...безвестная и тайная премудрости Твоея явил ми еси*»[1]. И кто раскрывал Псалмы, тот, конечно, может найти, что эта книга преисполнена мудрых наставлений. А что касается Соломона, то он просил себе мудрости и обрел ее. Следы его мудрости можно усмотреть в его писаниях, где он возвышенным мыслям придает форму кратких изречений. Он во многих местах восхваляет мудрость и убеждает в необходимости стремиться к ней. Да и сам Соломон был настолько мудр, что даже царица Савская[2] была осведомлена об имени Соломона и об имени Господа и приходила испытать его в гаданиях: она разспрашивала его обо всем, что только было у нее на сердце. И Соломон объяснял ей все слова, которые она ему предлагала; и не было ничего незнакомого царю, чего он не уяснил бы ей. И увидела царица Савская всю мудрость Соломона и все то имущество, которым он владел, так что не могла удержаться, чтобы не сказать царю: истинна речь, которая дошла до слуха моего в царстве моем о тебе и твоем разумении, но я не верила тем, которые мне о нем разглашали, пока сама не пришла и собственными глазами не узрела и не убедилась в том,

[1] Пс. 50, 8.

[2] Сава или Шеба — страна на юге Аравии.

что мне даже наполовину не было сказано; твоя мудрость и твои добродетели далеко превышают ту молву, какую я слышала[1]. О том же царе (Соломоне) в Писании говорится также, что Господь дал Соломону разумение и мудрость весьма великую и сердце широкое, как песок приморский. И умножилась мудрость в Соломоне чрезвычайно больше всех мудрецов Египетских. И умудрился (Соломон) больше всех людей, умудрился больше и Гефана Езаритского, и Емада, и Халкада, и Арада, сынов Мада; и прославилось имя его всюду кругом у всех народов. И изрек Соломон три тысячи притчей, и было песней его пять тысяч. И изрек он о деревьях — от кедра ливанского даже до иссопа, исходящего из стены. И изрек он о рыбах и скотах. И собирались от всех народов послушать мудрости Соломоновой, и от всех царей земли, которые слышали о мудрости его[2].

Наше учение (λόγος) имеет явное стремление иметь мудрецов среди своих последователей, и в этих видах оно часть своих истин возвещает в виде образов и сравнений, а другую часть предлагает в форме прикровенных и загадочных выражений, и все это затем, чтобы упражнять мыслительные способности слушателей. Так говорит Осия, один из пророков, в конце своей книги: «*Кто мудр, чтобы разуметь это? кто разумен, чтоб познать это?*»[3] Даниил и находившиеся с ним пленники настолько преуспели в науках, преподаваемых мудрецами в Вавилоне при дворе царя, что оказались успевающими более других в десять раз[4]. Вот почему у Иезекииля начальнику Тира, гордившемуся своей мудростью, предлагается такой вопрос: «Или мудрее ты Даниила? Все сокровенное тебе не открыто»[5].

XLVI. Если мы обратимся к священным произведениям, написанным после Иисуса, то и здесь мы найдем, с одной стороны, простую массу верующих, стоящих как бы совне (ἔξω) и при слушании притчей способных только к восприятию внешнего смысла слов (ἐξωτερικῶν λόγων), а с другой стороны, учеников, изуча-

---

[1] См. 3 Цар. 10, 1–7.

[2] Ibid.

[3] Ос. 14, 10.

[4] Дан. 1, 20.

[5] См. Иез. 28, 3.

ющих разъяснение притчей *наедине*. Ведь Иисус «*ученикам наедине изъяснял все*»[1], и таким образом Он возвышал их перед толпами народа как людей, подготовленных к Его мудрости. Тем именно, которые веровали в Него, Он дает обетование послать им мудрецов и книжников, говоря так: «...*вот, Я посылаю к вам пророков и мудрых, и книжников, и вы иных убьете и распнете*...»[2] И когда Павел перечисляет от Бога посылаемые благодатные дары, то на первом месте поставляет *слово премудрости*, на втором — *слово знания*, обозначая этим ту мысль, что последнее следует за первым, и уже после того и другого — на третьем месте поставляет *веру*[3]. И так как Он слово ценил больше, чем дары чудотворений, то поэтому действия сил и дарования исцелений он перечисляет на конце и считает их ниже духовных дарований (τὰ λογικὰ χαρίσματα)[4]. Всеобъемлющее знание Моисея засвидетельствовал Стефан в Деяниях апостольских, когда говорил: «...*научен был Моисей всей мудрости Египетской*...»[5] Очевидно, он (Стефан) почерпнул это (свидетельство) из древних книг, не бывших в употреблении у народной толпы. Вот почему и подозревали, что чудеса Моисея совершались не по обетованию, идущему от Бога, как он говорил, а с помощью таинственного искусства, которому он научился у египтян, обращаясь с ними в качестве мудреца. Ввиду этого подозрения также и царь распорядился созвать египетских заклинателей, мудрецов и волшебников, и тогда-то стало известно, что их знания ничтожны в сравнении со знанием Моисея, превзошедшего всю мудрость египтян[6].

XLVII. Весьма вероятно, что слова, приводимые (апостолом) Павлом в Первом послании к коринфянам о греках, до чрезвычайности надменных своею эллинской мудростью, и дали повод некоторым думать, что наша вера будто бы отрицательно относится к образованным людям (σοφοὺς). Но кто держится такого мнения, тот пусть обратит свое внимание на то, что апостол в том же месте укоряет простых людей, которые отвергают созерцание

---

[1] Срвн. Мк. 4, 34.
[2] Мф. 23, 34.
[3] Срвн. 1 Кор. 12, 8–9.
[4] То есть даров — мудрости (σοφίας) и знания (γνώσεως).
[5] Деян. 7, 22.
[6] См. Исх. 7, 11.

духовных, невидимых и вечных истин и занимаются только чувственными вещами и на них сосредоточивают все свое помышление и стремление. Вот почему апостол и называет таких людей *мудрецами мира*[1]. Между многообразными созерцаниями, которые существуют в данном отношении, проходит большое различие. Некоторые воспринимают только материальное и чувственное; по их мнению, все вещи, даже те, которые относятся к высшему бытию, — только телесные сущности. Кроме них они ничему не придают никакой ценности. Бытие невидимых или безтелесных духов они отвергают. Такое созерцание Павел и считает *мудростью мира*, которая лишена какого-либо значения и обращается в глупость; он называет ее только мудростью века сего. Есть также и иные учения, которые отвлекают душу от стремления к блаженству в Боге и к Его так называемому Царству; они хотят, чтобы человек презирал чувственное и видимое как тленное и обращал свои стремления к невидимому — к тому, что недоступно чувственному взору. Такое мировоззрение апостол Павел считает *мудростью Божией*. Причем как безпристрастный поклонник истины он так выражается о некоторых мудрецах греческих — в отношении к тем пунктам их учения, где они являются проводниками истины: «*...они, познав Бога, не прославили Его как Бога и не возблагодарили...*»[2] Он таким образом приписывает им свидетельство в пользу того, что они познали Бога, но при этом поясняет, что без Божией помощи это (свидетельство) для них было бы невозможно; он говорит: «*...Бог им открыл*»[3]. Если я не ошибаюсь, Павел говорит здесь о тех, которые от чувственных вещей вознеслись к вещам невидимым. Вот как он сам пишет: «*...невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через разсматривание творений видимы, так что они* (язычники) *безответны. Но как они, познав Бога, не прославили Его как Бога и не возблагодарили...*»[4]

XLVIII. Павел еще в одном месте пишет: «*Посмотрите, братия, кто вы, призванные: не много (из вас) мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных. Но Бог избрал немудрое мира,*

[1] См. 1 Кор. 1, 20.

[2] Рим. 1, 21.

[3] См. Рим. 1, 19.

[4] Рим. 1, 20–21.

чтобы посрамить мудрых; и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее, для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом»[1]. Очень возможно, что и эти слова также привели некоторых к мнению, что «ни один образованный или мудрый и разумный человек не имеет доступна к нашей вере (τῷ λόγῳ)». Подобное мнение мы решительно отвергаем как неразумное. Ведь апостол не пишет: «...нет ни одного мудреца по плоти...», а говорит только: «...немного мудрецов по плоти...» И когда Павел в одном месте перечисляет качества, какими должны обладать так называемые епископы (τῶν καλουμένων ἐπισκόπων), то он в числе прочих качеств епископа указывает также и такое, которое относится к его положению как учителя. Он говорит: епископ должен обладать способностью «*противящихся обличать*»[2], чтобы присущей ему мудростью возможно было заграждать уста пустословам и развратителям[3]. И подобно тому, как считается им более достойным звания епископа *единыя жены муж*, а не тот, который женился во второй раз, — *безукоризненный*, а не достойный порицания, *трезвый*, а не пьяница, *целомудренный*, а не развратник, *скромный* предпочтительно перед тем, кто не совсем скромен; подобно этому он желает, чтобы и готовящийся к принятию епископства мог учительствовать и был способен *противящихся обличать*. Какое же основание имеет Цельс обвинять нас в том, что мы будто бы говорим: «Кто образован, кто мудр, кто разумен — не подходите к нам»? Нет, пусть приходит к нам — и образованный, и мудрый, и разумный, если только они желают; мы отнюдь не отвергаем и неученого, и неразумного, и необразованного, и ребенка. Наше учение всем приходящим — даже таким — обещает исцеление, оно всех делает достойными Бога.

XLIX. Ложно также и то заключение Цельса, что проповедники Божественного слова будто бы «стремились привлекать к вере одних только необразованных, незнатных и глупых людей, одних только рабов, женщин и детей». Правда, наше учение обращается с призывом также и к таким личностям, желая сделать

---

[1] 1 Кор. 1, 26–29.

[2] Тит. 1, 9.

[3] Срвн. Тит. 1, 10–11.

лучшими и их; но оно не отказывается привлекать и тех, которые сравнительно с последними занимают совершенно иное положение. Ведь Христос есть *«Спаситель всех человеков»*[1], и более всего тех, которые веруют, независимо от того, будут ли эти верующие людьми развитыми, или людьми простыми; Христос *«есть умилостивление за грехи наши, и не только за наши, но и (за грехи) всего мира»*[2]. После этого уже совершенно излишне отвечать на такое возражение Цельса, каким являются следующие его слова. Он задает нам вопрос: «Какое вообще зло заключается в том, если мы стремимся к учености, изощряем ум возвышенными идеями, делаемся и кажемся мудрыми людьми? Какое препятствие может заключаться здесь для богопознания? Наоборот, не облегчается ли тем самым стремление, ведущее к обладанию истиной?» Обладание истинной ученостью, конечно, не есть зло; ведь образование приводит к добродетели. Но еще вопрос, причислять ли к образованным людям тех, которые держатся превратных учений (ἐσφαλμένα δόγματα), чего не будут оспаривать даже греческие философы. И наоборот, кто не согласится, что хорошо питать свой дух благородными идеями (λόγων τῶν ἀρίστων)? Но какие идеи мы будем считать благородными и прекрасными, как не те, которые составляют выражение истины и побуждают нас к добродетели? Да, хорошо быть разумным, но не казаться только им, хотя Цельс и утверждает это последнее мнение. Собственно знание не служит препятствием и к познанию Бога: учение, благородные идеи, разумность даже ведут к нему. И говорить так мы имеем гораздо больше права, чем Цельс, в особенности если иметь в виду, что в его лице мы изобличаем эпикурейца.

L. Перейдем к следующим затем возражениям Цельса! Он говорит: «Мы видим, что все эти люди[3], показывающиеся и собирающиеся со своими глупостями (τὰ ἐπιῤῥητότατα) на рынках, обычно избегают присутствия разумных мужей и не осмеливаются при них показывать свои фокусы (τὰ ἑαυτῶν), но лишь только они завидят мальчишек, толпу рабов и сборище простых

---

[1] 1 Тим. 4, 10.

[2] 1 Ин. 2, 2.

[3] Имеются в виду проповедники христианства и вообще христиане.

зевак, так и устремляются сюда и находят себе здесь выражение восторга». Обрати внимание на самый прием клеветнических изветов Цельса, который приравнивает нас (христиан) к людям, которые собирают вокруг себя толпу на площадях и проделывают там разные глупости! Спрашивается, что за глупости такие мы показываем? Неужели мы, в самом деле, так похожи на тех шарлатанов, когда читаем пред народом Священные Писания и даем на них объяснение с целью расположить людей к почитанию всемогущего Бога и привести их к добродетелям, тесно связанным с богопочитанием, а также отклонить их от непочтения к Богу и от тех вещей, которые противны здравому рассудку? Ведь и философы старались собирать вокруг себя многочисленных слушателей, внимающих их учению о прекрасном. Так в особенности действовали некоторые из киников[1], которые вели публичные беседы с толпой случайных слушателей. Ужели и этих, которые собирали не каких-либо ученых людей, а звали к себе слушателей с перекрестных улиц, можно сравнить с шарлатанами, болтающими всякий вздор на форумах? Едва ли и Цельс и кто-либо из его единомышленников будут вменять этим философам в преступление то, что они по свойственному их человеколюбию обращают свою речь и к темному народу?

LI. Если те философы не заслуживают порицания за подобные поступки, то, спрашивается, как же христиан (можно винить), коль скоро они еще с большим старанием зовут мир (πλήθη) к добродетели. Философы, публично ведущие свои беседы, даже и не разбирают своих слушателей; по ним — стой и слушай всякий, кто только хочет. Христиане же, наоборот, прежде всего стараются, насколько возможно, проникнуть в самую душу желающих вступить в ряды их учеников: они сначала наедине подвергают их предварительному испытанию и только после того, как слушатели — еще до своего вступления в общину (εἰς τὸ κοινόν) — обнаружат свою искреннюю готовность к жизни честной (καλῶς βιοῦν), их, наконец, принимают сюда (τὸ τηνικάδε

[1] Киническая (циническая) школа была основана Антисфеном Афинянином (жил около 400 г. до Р. Х.), вначале учеником Георгиаса, а позднее — Сократа, после смерти которого он и основал особую школу — гимназию в Киносаргосе (местность около Афин с храмом Иракла) для обучения незаконнорожденных детей афинян. Отсюда и самое название кинической школы.

εἰσάγουσιν), подвергая при этом еще особому испытанию: совершенно особую группу (ἰδία) составляют начинающие и только что допущенные (τῶν ἄρτι ἀρχομένων καὶ εἰσαγομένων), не успевшие еще принять символа очищения (τὸ σύμβολον τοῦ ἀποκεκαθάρθαι)[1], на второй же (высшей) ступени поставляются те, которые по мере своих сил уже доказали свое твердое намерение желать только того, что сообразно с требованиями христианской жизни[2]. При них[3] поставлены еще особые лица, на обязанности которых лежит — следить за жизнью и нравами входящих (προσιόντων) в общину. Эти лица препятствуют вступить в общину (ἐπὶ τὸν κοινὸν σύλλογον) таким людям, которые запятнали себя дурными деяниями и продолжают проводит порочную жизнь, но с радостью (ὅλῃ ψυχῇ) приемлют людей иного направления, которых и подготавливают постепенно (ὁσημέραι), чтобы привести к еще большему совершенству. В отношении к упорным грешникам, а особенно в отношении к предающимся распутству вообще, существует у христиан такой обычай (ἀγωγή), чтобы лишать таких людей доступа в общину[4]. Вот как поступают христиане, которых Цельс сравнивает с людьми, которые — по его выражению — «на площадях разглашают всякий вздор»! Знаменитая школа пифагорейцев на членов, отпавших от их учения, смотрела как на мертвецов и сооружала им надгробные памятники. Точно так же и христиане оплакивают как погибших и умерших для Бога всех тех, которые попадают под власть распутства или какого другого непотребства и, наоборот, почитают как бы возставшими из мертвых всех, обнаруживших в себе достойную веры степень нравственного исправления; такие люди принимаются в общину, хотя и несколько позднее и по прошествии более продолжительного срока, какой определяется для приходящих впервые[5]. Эти лица как павшие после исповедания веры

---

[1] То есть таинства крещения.

[2] παραστησάντων ἑαυτῶν τὴν προαίρεσιν οὐκ ἄλλο τι βούλεσθαι ἢ τὰ χριστιανοῖς δοκοῦντα.

[3] То есть испытуемых первого и второго разряда.

[4] ἀπελαύνουσι τοῦ κοινοῦ — собственно, изгонять из общины.

[5] κατ᾽ ἀρχάς — сначала, первоначально. Имеются в виду верующие, с самого начального момента своего вступления в общину обнаружившие непреклонность веры и устойчивость нравственной жизни, в противоположность людям слабым, колеблющимся, неустойчивым в вере и жизни по заветам Христа.

на будущее время уже лишаются права на какую-либо должность и какую-либо власть в церкви Божией.

LII. Итак, после всего сказанного не ясно ли, что Цельс сопоставляет такие положения, которые между собою не имеют даже малейшего сходства? Не очевидную ли ложь он говорит, когда выражается (о христианах): «Мы видим и тех, которые на площадях собирают вокруг себя народ и показывают (перед ним) свои преступные и глупые искусства»? Эти люди, «собирающие вокруг себя толпу на площадях и показывающие свои фокусы», — эти люди, к которым Цельс приравнивает и нас, будто бы, по его выражению, «никогда не входят в собрание людей разумных и не дерзают в их присутствии показывать все свои фокусы», но стоит лишь им увидать мальчишек, толпу рабов и сборище пустых зевак, они так и стремятся туда, и здесь находят себе восторженный прием». Выражаясь так, Цельс пускается уже в перебранку, точь-в-точь как уличные бабы, имеющие склонность позлословить одна о другой. Что касается нас, то мы, со своей стороны, употребляем все свои усилия к тому, чтобы наше общество состояло именно из людей разумных; возвышенные и прекрасные истины нашего учения только тогда мы и можем проводить в своих публичных речах, если мы будем иметь пред собой образованных слушателей; напротив, мы должны сомкнуть свои уста и хранить молчание об истинах глубоких (τὰ βαθύτερα), если мы будем видеть перед собой только людей простых, еще нуждающихся в научении, которое образно можно назвать *млеком*[1].

LIII. В этом случае мы следуем нашему Павлу. Он так пишет в своем послании к коринфянам, которые хотя по рождению были и греки, но не проводили еще чистой и безгрешной жизни. «*Я питал вас молоком, а не (твердою) пищею; ибо вы были еще не в силах, да и теперь не в силах, потому что вы еще плотские. Ибо если между вами зависть, споры и разногласия, то не плотские ли вы и не по человеческому ли обычаю поступаете?*»[2] Он хорошо знал, что есть более совершенное питание души, равно как и то, что питание только что принятых (в церковь) может быть приравнено к моло-

[1] Срвн. 1 Кор. 3, 2.

[2] 1 Кор. 3, 2–3.

ку младенцев. Именно так он и говорит в другом месте[1]: «*...и для вас нужно молоко, а не твердая пища. Всякий, питаемый молоком, несведущ в слове правды* (δικαιοσύνης)*: потому что он младенец. Твердая же пища свойственна совершенным, у которых чувства навыком приучены к различению добра и зла*». Если признавать эти слова (апостола) правильными и прекрасными, то не придется ли тогда вывести такое убеждение, что возвышенные истины нашей веры и в самом деле не могут быть предметом обсуждения «в собрании образованных и разумных мужей» и что, напротив, учители могут разглашать Божественные и досточтимые тайны только там, «где они увидят перед собой мальчиков, толпу рабов и сборище простых людей», и только пред лицом таких слушателей блистать такими тайнами? Но ведь для всякого, кто постарается вникнуть во всю глубину мысли наших Священных Писаний, конечно, ясно, что Цельс, направляя против нас все эти ложные обвинения без всякого освещения их (с точки зрения Священных Писаний), воспламеняется по адресу христиан одной только ненавистью, какой обычно руководится и вся эта толпа простого народа.

LIV. Да мы, собственно, и не спорим и не отвергаем того, что наше желание — всех воспитать в слове Божием, — хотя это, может быть, и не совпадает с желанием Цельса; мы и детям сообщаем такое учение и даем такие наставления, какие соответствуют их возрасту; мы и рабов научаем, каким образом через веру, восприяв свободную душу (ἐλεύθερον φρόνημα), можно сделать ее благородной. Учители нашей веры (παρ' ἡμῖν πρεσβεύοντες) во всеуслышание и достаточно ясно утверждают, что они должники «*и Еллинам и варварам, мудрецам и невеждам*»[2]. Они не отвергают того, что им надлежит врачевать и души «невежд», что они и им должны оказать помощь в их посильном стремлении сложить с себя неведение и преуспеть в высшей ступени знания, оставаясь послушными Соломону, который говорит: «*Научитесь, неразумные, благоразумию...*»[3] и: «*Кто неразумен, тот обратись сюда!*» *И скудоумному она* (Премудрость) *сказала: «Идите, ешьте хлеб*

[1] Евр. 5, 12–14.

[2] Срвн. Рим. 1, 14.

[3] Притч. 8, 5

мой, и пейте вино, мною растворенное; оставьте неразумие, и живите, и ходите путем разума»[1]. Имея в виду сказанное выше, словам Цельса я желал бы противопоставить такой вопрос: разве и философы не требуют от мальчиков внимательного отношения к своему учению? Разве не убеждают и не призывают они молодых людей, проводящих порочную жизнь, к обращению и возврату на лучший путь? Разве не хотят они хоть сколько-нибудь, чтобы и рабы посвящали себя философии? Ужели мы с свой стороны будем обвинять философов за то, что они увещевали своих рабов обращаться к добродетели, — ужели будем обвинять и Пифагора, который поступал так с Замолксисом, и Зенона — за его отношение к Персею[2], и уже из новейших времен — всех тех, которые обратили к философским занятиям Эпиктета[3]? Или ваши греки, может быть, имеют особое право призывать к занятию философией и молодых людей, и рабов, и необразованных людей, и только для нас составляет преступление против человеколюбия, если мы делаем то же самое, если мы врачевством нашего вероучения желаем исцелить всякое разумное существо и его желаем привести к содружеству с Богом, Господом и Творцом всех вещей? Всего сказанного, думаю, достаточно, чтобы опровергнуть возражения или — лучше сказать — всю эту брань Цельса.

LV. Так как Цельсу, по-видимому, доставляет особое удовольствие расточать по нашему адресу свою брань, то он к ранее сказанному присоединяет еще и следующие возражения. Мы намерены познакомить и с ними, чтобы было видно, как Цельс своими возражениями срамит скорее себя, чем христиан. «Как мы видим, — говорит он, — и в частных домах шерстоделы, портные, ткачи, все эти необразованные и грубые люди в присутствии старших и своих сравнительно более разумных господ не осмеливаются даже рта раскрыть, но стоит только им остаться в обществе одних только детей и каких-нибудь женщин одинако-

---

[1] Притч. 9, 4–6.

[2] Персей Циттийский, вначале раб, а потом ученик Зенона и стоический философ, которому мы обязаны некоторыми ценными литературными трудами. Он жил при дворе македонского царя Антигона Гоната и скончался около 243 г. до Р. Х.

[3] Эпиктет — родом фригиец, раб одного из телохранителей императора Нерона, потом вольноотпущенник, был учеником Музония и после — учителем стоической философии в Риме.

вого с ними уровня умственного развития, так и начнут тогда разглагольствовать о разных удивительных вещах и доказывать, что не следует слушаться отца и своих учителей, а верить только им одним, что те болтают только вздор и выжили из ума и что благодаря закоснелости в своих пустых бреднях они даже не в состоянии ни понять, ни осуществить что-нибудь на самом деле хорошее, а что они одни только знают, как нужно жить, и что если дети последуют за ними, то и сами будут благоденствовать, и весь дом окажется счастливым. И если во время этих разглагольствований они заметят, что подходит к ним кто-нибудь из руководителей воспитанием, вообще кто-нибудь из умных людей или даже сам отец, то более трусливые из них начинают уже робеть, а более дерзкие при этом не упускают случая внушать детям — сбросить с себя ярмо и выйти из-под повиновения, причем шепчут им в уши, что в присутствии их отца или их учителей они даже и не захотят, и не могут научить детей ничему хорошему, так как им вовсе не хочется ввиду глупости и жестокости этих совершенно испорченных, глубоко погрязших и опустившихся в тину грехов людей испытывать на себе их преследование и ярость; но что если только они желают научиться от них чему-нибудь хорошему, то должны оставить и отца, и учителей и в сопровождении женщин и своих сотоварищей отправиться на женскую половину дома, или в портняжную мастерскую, или в шерстобойню и здесь получить совершенное знание. Вот какими словами они стараются действовать на убеждения!»

LVI. В этих выражениях Цельса обрати внимание на то, как он разсыпает остроты по адресу наших учителей веры — тех именно учителей, которые всяческим образом стараются возвысить душу до Творца всех вещей, настойчиво твердят о том, что следует презирать чувственное, скоропреходящее и видимое и поступать во всем так, чтобы достигнуть общения с Богом и созерцания невидимых и сверхчувственных вещей, обрести блаженную жизнь с Богом вместе с друзьями и любимцами Бога. Вот каких людей Цельс приравнивает «к шерстоделам, портным и ткачам, промышляющим в частных домах», — ко всем этим самым «темным людям мира». Они-то[1], по его мнению, и направляют на все

[1] То есть христианские проповедники.

дурное детей, особенно юношей и женщин, побуждая их оставлять отца и учителей и следовать за ними. Но, по крайней мере, Цельс хоть показал бы нам того разумного отца или учителей, наставляющих на все честное, от которых мы отклонили детей и женщин! Пусть Цельс сопоставит то, чему от нас научились дети и женщины, принявшие наше учение, с тем, что им говорилось раньше, и после этого уже докажет нам, что преподанное им раньше лучше нашего учения! Цельс должен ответить также и на то, как же это мы могли вырвать у детей и женщин те добрые и высокочтимые истины, внедренные в их сердца, и обратить их внимание в сторону дурных воззрений? Но он, конечно, никогда не будет в силах представить в обвинение нас что-нибудь такое (дурное). Ведь мы даже от этих женщин требуем, чтобы они уклонялись от безстыдства, от преступных связей со своими сожителями; мы стараемся оторвать их от неразумного увлечения театральными зрелищами, танцами, волшебством; мы и мальчиков, едва достигших зрелого возраста и уже обнаруживших склонность к чувственным удовольствиями, обращаем на путь воздержания и скромности, стараясь внушить им не только то, как постыден блуд сам по себе, но также и то, какая опасность угрожает душе нечестивцев, какое наказание ее ожидает, какие страдания она должна испытать.

LVII. И кто же это такие учители, которых Цельс берет под свое покровительство и которые, по его выражению, учат лучшему, между тем как мы их называем «болтунами и выжившими из ума»? Может быть, он считает хорошими и неболтающими учителями как раз тех, которые зазывают женщин к суеверию и грязным зрелищам, может быть, в его глазах — это те невыжившие из ума, разумные мужи, которые молодых людей ведут и тащат ко всем этим непристойным деяниям, которые совершаются ими всюду, как это нам доподлинно известно? Мы, со своей стороны, употребляем все усилия к тому, чтобы побудить к принятию нашей религии также и философски образованных людей и убедить их в возвышенности и чистоте нашей веры. Что мы это делаем, Цельс, однако, проходит молчанием; он подчеркивает только то, что мы обращаемся с призывом к одним только простым людям. Но в данном случае мы возразим Цельсу: если

бы ты нам сделал возражение в том смысле, что мы увлекаем таких людей, которые уже посвятили себя занятию философией и напитали ею свой дух, то ты и в данном случае, конечно, правды не сказал бы, но все же твоя речь имела бы некоторый оттенок убедительности. Но коль скоро ты говоришь, что мы мальчиков, переходящих к нам, отвлекаем от их хороших учителей, то ты должен нам показать тогда еще других (хороших) учителей, которые были бы такими, кроме учителей философии или кроме тех, которые сообщают и другие полезные знания. Но этого требования Цельс выполнить, конечно, не сможет. Потом: мы обещаем — и это открыто, без всякой утайки — блаженство тем, которые живут по закону Божию (κατὰ τὸν τοῦ λόγον), которые все к Нему обращают, которые все, чтобы они ни делали в любой момент, — все это совершают с таким помыслом, что Бог является им свидетелем. Ужели и это все — наставления «шерстобоев, портных, ткачей, людей невежественных и грубых»? Но и этого доказать, конечно, он не в состоянии.

LVIII. Те, которые у Цельса похожи на «домашних шерстоделов», подобны «портным, ткачам, необразованным и грубым людям, (будто бы) в присутствии отца и учителей даже рта раскрыть не желают и не могут дать объяснения детям о добре». По поводу этого пункта возражений Цельса мы зададим ему такой вопрос: да кого же ты, любезный, называешь отцом и кого учителем? Если того, кто любит добродетель, отстраняется от зла и стремится к лучшему, то тогда слушай — мы отнюдь не страшимся сообщать детям в присутствии таких наше учение в той уверенности, что подобного рода судья нас только одобрит. Но мы молчим перед отцом, который враждебно настроен по отношению к добродетели и честности, перед учителями, которые проповедуют знание, противное здравому смыслу. И это едва ли можно поставить нам в вину, если же поставишь, то несправедливо. Ты и сам ведь не будешь открывать юношам и детям тайны философии в присутствии дурных родителей, считающих философию пустым и безполезным занятием, и захочешь чтобы дети, приведенные тобой для занятия философией, отделились от своих негодных для этого родителей; ты будешь искать удобного момента, когда бы твои философские наставления нашли себе до-

ступ в сердца молодых людей. То же самое скажу я и относительно учителей. Если мы стараемся держать молодых людей подальше от таких учителей, которые учат их безстыдным комедиям, безнравственным ямбам или другим вещам подобного же рода, что и для самих учителей не служит источником благородных стремлений, и ученикам причиняет один только вред (ведь и ученики, слушая такие стихи, не могут сохранять в себе философского настроения духа, и учители в данном случае не в состоянии разъяснить стихи так, чтобы могла получиться польза для юношей), то мы, во всяком случае, не стыдимся признаваться в таких поступках. Если же ты укажешь мне на учителей, которые ведут своих слушателей к мудрости и наставляют в ней, то я отнюдь не буду отвлекать от них молодых людей, но постараюсь даже, чтобы юноши, после предварительной подготовки, полученной ими от занятия общеобразовательными науками и философией, могли достигнуть славного и возвышенного состояния велеречия (μεγαλοφωνίας) христианского, недоступного для большинства народной массы, в виде тех высочайших и важнейших вопросов, которые в каждом отдельном случае свидетельствуют и обнаруживают существование философского обсуждения их у пророков Божиих и апостолов Иисуса (Христа).

LIX. Затем сам Цельс как бы признается, что он уж слишком резко направляет против нас свои обличения, а потому — как бы оправдываясь — он так выстраивает свои дальнейшие разсуждения. «Я, — говорит он, — если и высказывался несколько резко, то, во всяком случае, только постольку, поскольку меня вынудила к тому истина. В том всякий может убедиться из следующего: (ваши учители), приглашающие к разного рода таинствам (τελετάς), громко кричат вот что: кто только имеет чистые руки и мудр на словах; в то же время прочие (им вторят): кто только чист от всякого злодеяния, кто не сознает за собой в душе никакого греха, кто проводил добрую и праведную жизнь (тот приходи)! И все это возвещают те, которые в то же время презирают очищение от грехов. Но послушаем, что за людей христиане зовут к прославлению своих таинств. Царствие Божие, — говорят они, — уготовано грешникам, простецам, детям, одним словом — всем несчастным. И кто же это — люди, которых вы называете греш-

никами? Это разные нечестивцы, воры, разорители стен, отравители, святотатцы, осквернители могил! Словом, такие люди, которых может сзывать в свою шайку разве один только атаман разбойников». На это мы отвечаем. Совсем иное дело — призывать больных душой к исцелению, и иное дело — звать здоровых к познанию и созерцанию вещей Божественных. Мы очень хорошо понимаем это различие и поэтому наперед стараемся убедить людей исправиться; мы убеждаем грешников — слушаться учителей, которые стараются отвратить их от грехов, а людей неразумных — чтобы они внимали тем, которые желают сделать их разумными, а также и детей, чтобы они могли достигать духовного совершенства, и вообще всех несчастных мы убеждаем, чтобы они созидали себе счастье, или — говоря точнее — стремились к блаженству. И если мы видим, что такие люди внимают нашим увещаниям, обращаются и, по мере своих сил, делаются лучшими, то тогда только мы и посвящаем их в наши таинства (τελετάς). Ведь «*мудрость ... мы проповедуем между совершенными...*»[1]

LX. Так как мы учим, что «*в лукавую душу не войдет премудрость и не будет обитать в теле, порабощенном греху*»[2], то мы и говорим: кто имеет чистые руки и кто поэтому возносит к Богу руки чистые[3], кто таким образом имеет уже соприкосновение со всем возвышенным и небесным и может взывать: «*...воздеяние рук моих — как жертва вечерняя*»[4] — только такой человек пусть и приходит к нам! И кто разумен в слове, поскольку «*о законе Его размышляет он день и ночь*»[5] и «*чувства навыком приучены к различению добра и зла*»[6], — тот уже не затруднится приступить и к твердой духовной пище, соответствующей потребностям тех, которые являются, так сказать, борцами благочестия и всякой добродетели. И так как благодать Божия со всеми теми, которые с чистой и неизменной любовью служат Тому, Кто поведал нам учение о безсмертии и показал к нему путь, то мы говорим: кто

[1] 1 Кор. 2, 6.
[2] Прем. 1, 4.
[3] См. 1 Тим. 2, 8.
[4] Пс. 140, 2.
[5] Пс. 1, 2.
[6] Евр. 5, 14.

чист не только от какого-либо тяжкого обвинения, но и от грехов, почитаемых маловажными, тот только пусть и дерзает приступить к посвящению в таинства благочестивой жизни, сообразной с заветами Иисуса (μυστήρια τῆς κατὰ Ἰησοῦν θεοσεβείας), — таинства, уготованные для одних только святых и благочестивых. Посвященный в таинства, на которого указывает Цельс, говорит: кто в своей душе не сознает никакого греха, тот пусть идет к нам; тайноводец же к Богу по духу учения Иисуса, напротив, людям с очищенной душой говорит: кто уже долгое время не сознавал присутствия греха в своей душе, особенно с того момента, когда он почувствовал исцеляющую и спасительную силу нашей веры, тот пусть внимает учению, которое раскрывал Иисус наедине своим близким ученикам. Очевидно, Цельс провозвестников таинств у греков ставит выше проповедников учения Иисуса, не замечая при этом того, что иное дело призывать грешников к спасению, и совсем иное — вводить в сокровеннейшие тайны людей, находящихся на высшей ступени чистоты.

LXI. Итак, к таинствам (ἐπὶ μυστήρια) и к участию в мудрости «тайной, сокровенной, *которую предназначил Бог прежде веков к славе*»[1] своих праведников, мы не призываем ни негодяев, ни воров, ни разрушителей стен, ни отравителей, ни святотатцев, ни осквернителей могил, вообще никого из подобных людей, каких Цельс, при его искусстве, мог бы перечислить и еще много. Мы призываем всех этих людей только к исцелению. Ведь наша Божественная вера заключает в себе, с одной стороны, средство, могущее подавать исцеление даже больным, как говорится и в Писании: «*Не здоровые имеют нужду во враче, но больные*»[2], с другой стороны, она обладает и таким средством, которое людям, чистым по душе и телу, подает «откровение *тайны, о которой от вечных времен было умолчано ... открывшейся же ныне явлением Спасителя нашего Иисуса Христа*»[3], которое каждому из совершенных (людей) обнаруживается и освещает их разум, чтобы они могли достигать истинного и неложного знания вещей. Из жела-

[1] Срвн. 1 Кор. 2, 7.

[2] Мф. 9, 12.

[3] Рим. 14, 24; 2 Тим. 1, 10.

ния увеличить силу и значение обвинений, приводимых против нас, Цельс, перечисляя разные подонки людей, вставляет замечание: «И каких других людей стал бы собирать вокруг себя разбойник, если бы задумал образовать разбойничью шайку?» И на это мы ответим вот что. Предводитель шайки разбойников, конечно, обратится к таким людям затем, чтобы воспользоваться их испорченностью против людей, которых он желает убивать и грабить. Но если христианин зовет к себе тех же людей, каких и разбойник, то он делает это совершенно с другим намерением; он делает это, чтобы завязать их раны своим учением, чтобы в душу, воспламененную пылом страстей, влить лекарства, предлагаемые верой, наподобие вина, масла и прочих средств, употребляющихся во врачебном искусстве.

LXII. Когда же мы и словесно, и письменно стремимся направить к обращению людей, проводящих дурную жизнь, когда мы зовем их к покаянию и исправлению души, то Цельс осмеивает и эти наши поступки; по его пониманию, мы будто бы учим, что «Бог послан только для грешников». В данном случае Цельс поступает точь-в-точь как если бы стал обвинять людей, говорящих, что человеколюбивый царь послал врача в город ради больных, находящихся там. Бог-Слово, конечно, как врач, послан для грешников, но учителем Божественной тайны он является для тех, которые уже чисты и более не грешат. Цельс же не в состоянии понять этого различия, так как он не пожелал поразмыслить даже сколько-нибудь основательно, а потому он дальше и говорит: «Почему же Он (ваш Иисус) не был послан к тем, которые не имеют в себе никакого греха? Не значит ли тогда, что безгрешное-то состояние и есть в некотором роде зло?» Мы отвечаем: если Цельс к числу безгрешных относит таких, которые более уже не грешат, то тогда, значит, Иисус, наш Спаситель, был послан также для таковых, но уже не как врач. Если же он со словом «безгрешные» соединяет понятие о людях, которые никогда даже и не грешили (его слова, собственно, не отличаются ясностью и отчетливостью), то тогда мы должны будем сказать, что такого человека, который в этом смысле не имел бы за собой никакого греха, и представить невозможно. Это мы можем сказать, исключая только человека, мыслимого (νοουμενοῦ) в Иисусе,

Который *«не сделал никакого греха»*[1]. Цельс клевещет также и в том случае, когда приписывает нам следующие слова: «Неправедный будет-де принят Богом, если только он смирит себя, праведник же принят не будет, хотя бы он при всех своих добродетелях с самого начала возвышал свой взор к Богу». Но по нашему учению[2] невозможно, чтобы человек от начала обладал добродетелью и, пребывая твердым в ней, возносил свой взор к Богу. Ведь необходимо было, чтобы изначала грех получил свою власть в людях, как свидетельствует об этом и Павел: *«...когда пришла заповедь, то грех ожил, а я умер»*[3]. Вообще мы не учим, чтобы грешник мог смирить себя до такой степени, чтобы быть принятым Богом; нет, мы говорим: если человек наперед осудит свою прежнюю жизнь и смирится в своем собственном сознании, уничижит себя и в будущем будет помышлять об украшении своей души добродетелями, то тогда только Бог и примет его.

LXIII. Цельс не понимает, какой смысл заключается в словах: *«...кто возвышает себя, тот унижен будет»*[4]; коль скоро он не знает учения Платона, который говорил, что муж добрый и честный совершает свой путь скромно и благообразно[5], ему естественно не понять также смысла и следующих наших изречений: *«Итак, смиритесь под крепкую руку Божию, да вознесет вас в свое время»*[6]. Вот почему Цельс говорит: «Даже судьи, честно исполняющие свои судейские обязанности, не выносят того, чтобы обвиняемые плакали и рыдали; это потому, чтобы в своем приговоре им не пришлось руководствоваться более милосердием, чем истиной. (Ваш) же Бог, совершая Свой суд, обращает внимание не на истину, а на лесть». Но какую же лесть, какое выражение стона можно усмотреть в Священном Писании, коль скоро грешник в своем молитвенном возношении к Богу выражается: *«Но я открыл Тебе грех мой и не скрыл беззакония моего; я сказал: «испо-*

---

[1] 1 Пет. 2, 22.

[2] Срвн. Иов 14, 4; 15, 14; Пс. 50, 7; Рим. 3, 9, 23; 5, 12, 17; 1 Ин. 1, 8,

[3] Рим. 7, 9–10.

[4] Мф. 23, 12.

[5] Срвн. Платона Leges IV, 7.

[6] 1 Пет. 5, 6.

ведаю Господу преступления мои»[1], — и так далее? И может ли Цельс доказать, что подобное исповедание грешников, соединенное с молитвой и самоуничижением перед Богом, не ведет к исправлению? Ослепленный своим страстным рвением позлословить против нас, Цельс впадает в противоречие со своими же собственными словами: с одной стороны, он желает знать безгрешного и праведного человека, который в уповании на свою добродетель от начала может приковывать свои взоры к Богу; с другой стороны, он уже не придает значения этому своему положению в том случае, когда мы, согласно Писанию, спрашиваем: *«Что такое человек, чтобы быть ему чистым, и чтобы рожденному женщиною быть праведным?»*[2] Цельс как бы сам соглашается с этим (последним) положением, когда говорит: «Во всяком случае неоспоримо верно то, что человеческий род по своей природе имеет склонность к греху». Приведя затем выражение, что призыв Евангелия простирается не на всех, он замечает при этом: «Не нужно ли было, попросту говоря, всех призвать, так как все ведь грешники». Выше мы уже приводили слова Иисуса: *«Приидите ко мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас»*[3]. Таким образом, все люди, страдающие и одержимые этой склонностью к греху, призываются к тому успокоению Божию, которое обещает им наше учение. Ибо *«послал слово Свое, и исцелил их, и избавил их от могил их»*[4].

LXIV. Затем Цельс спрашивает: «Итак, почему же грешникам (у вас) дается как бы некоторое предпочтение». Задает он также и некоторые другие подобные вопросы. На такие возражения мы ему отвечаем: во всяком случае греховный человек безгрешному не предпочитается, но иногда бывает и так, что грешник, движимый сознанием своей греховности и потому находящийся в состоянии раскаяния, смиренный ввиду своих прегрешений, предпочитается такому человеку, который сравнительно с ним кажется не столь грешным, да и сам не только не сознается в своей греховности, а, напротив, превозносится и гордится своими за-

---

[1] Пс. 31, 5.
[2] Иов. 15, 14.
[3] Мф. 11, 28.
[4] Пс. 106, 20.

слугами, которыми, по его мнению, он украшен. Справедливость такого положения может проверить всякий, кто без предубеждения обратится к Евангелиям и здесь прочтет притчу о мытаре и фарисее. Первый говорил: «*Будь милостив ко мне грешнику*», а второй с горделивой надменностью восхвалял себя и взывал: «*Благодарю Тебя, что я не таков, как прочие люди, грабители, обидчики, прелюбодеи или как этот мытарь*». И Иисус высказал такое мнение о молитве того и другого: «*...сей пошел оправданным в дом свой более, нежели тот: ибо всякий, возвышающий сам себя, унижен будет, а унижающий себя возвысится*»[1]. Итак, мы вовсе не являемся повинными в хулении Бога и не лжем, когда учим, что нет человека, который не сознавал бы своего ничтожества по сравнению с величием Божиим и что нужно постоянно просить у Бога того, чего не достает нашей природе, так как только Он один может доставить нам все, чего нет у нас.

LXV. Цельс воображает, что «мы с такими увещаниями обращались к грешникам с намерением обратить их потому, что не были, собственно, в состоянии приобрести ни одного поистине полезного и справедливого мужа, а потому и открыли двери (церкви) самым дурным и отверженным людям». Но если нашу общину (ἄθροισμα) разсматривать без предубеждения и без предвзятой цели, то найдется в ней часть таких (членов), которые до своего обращения жили уж не столь греховно, и таких даже более, чем людей, ранее проводивших порочную жизнь. Ведь людям с чуткой совестью совершенно естественно желать того, чтобы осуществить на самом деле проповедь о наградах, уготованных Богом для добрых людей. У них поэтому бывает более и склонности проявить свою веру, чем у тех, которые проводили совершенно порочную жизнь. Последним их развращенная совесть препятствует допустить одну только мысль, что они будут подвергнуты наказанию со стороны Судии всяческих и будут испытывать мучения в зависимости от степени их виновности в такого рода преступлениях, согласно справедливому решению Судии всяческих. Иногда, впрочем, и совершенно порочные люди бывают склонны верить в учение о карающей справедливости в надежде получить через покаяние прощение; но и для них

[1] Лк. 18, 13, 11, 14.

бывает тяжело это сделать, так как они привыкли ко греху, как бы погрузились в порочную жизнь и только с большим напряжением им бывает возможно освободиться от нее и начать правильную и разумную жизнь. Это знал также и Цельс, по крайней мере, совершенно неожиданно, мы находим у него такие выражения: «Хорошо всякому известно, что такие люди, которые естественную склонность к греху обратили уже в привычку, становятся совершенно неспособными к улучшению даже в том случае, если испытывают страх перед наказаниями и надежду на обращение; ведь совершенное изменение своей природы — дело чрезвычайно трудное. Только совершенно безгрешные делаются участниками лучшей жизни».

LXVI. И здесь, по моему мнению, Цельс впадает в заблуждение, утверждая, что «люди, от природы имеющие склонность к греху, который обращается у них в привычку, будто бы совершенно не могут улучшаться, хотя бы даже и при помощи наказаний». Допустим, что все люди от природы склонны ко греху и что некоторые не только склонны ко греху, но грешат также и по привычке, но, однако, не все же люди являются совершенно неспособными к изменению. Ведь не только любая философская школа, но и Божественное Откровение может указать в качестве примера на лиц, с которыми произошло столь великое и заметное изменение, что их можно считать как бы образцами наилучшей жизни. Таковы случаи, бывшие еще в героические времена с Геркулесом и Одисеем, а в более поздние времена — с Сократом и в самый новейший период — с Музонием[1]. Следовательно, не только мы одни утверждаем, что Цельс заблуждается, когда говорит: «Для всякого ясно, что обратившие естественную склонность к греху в привычку, никем обращены быть к лучшему не могут, хотя бы даже при помощи наказаний». Даже все истинные философы находятся не в согласии с Цельсом, так как не отрицают возможности обращения людей к добродетели. Допустим даже, что Цельс недостаточно ясно выразил то, что хотел, но все же мы должны признать его положение неправильным при всем снисходительном отношении к смыслу его слов. А эти слова сле-

[1] Музоний Руф, сын одного римского ритора, стоический философ, при Нероне был изгнан из Рима (около 65 г.), впоследствии снова возвратился в Рим.

дующие: «Людей, обращающих склонность к греху в привычку, ни обратить, ни исправить никто совершенно не может, даже при посредстве наказаний». Понимание самого смысла, заключающегося в этих словах, мы, насколько это возможно для нас, представили раньше.

LXVII. Быть может, он хотел в этих словах провести только ту мысль, что даже и посредством наказаний совершенно нельзя исправить таких людей, которые влекутся к некоторым злодеяниям не только природой, но и привычкой, в особенности же к злодеяниям, совершаемым самыми отъявленными злодеями? Но и такое понимание ложно, как это можно доказать примерами из жизни некоторых философов. Так разве нельзя считать самым испорченным человеком того, кто повинуется господину, приказывающему ему бывать в доме разврата и исполнять там прихоти кого угодно? И, однако, это разсказывают про Федона. Кто, дальше, не назовет полнейшим негодяем человека, который в сопровождении флейтистки (αὐλητρίδος) и буйных товарищей по кутежу врывался в школу почтенного Ксенократа и здесь глумился над этим мужем в то время, когда другие товарищи слушали его с величайшим удивлением? И однако разсудок в этих мужах мог же произвести такую перемену, что они оба могли сделать громадные успехи в философии. Один из них удостоился даже от Платона передавать речь Сократа о безсмертии души и разсказывать о стойкости его духа в тюрьме, с какою он не устрашился даже цикуты и без всякой боязни, в совершенно спокойном состоянии духа высказал столько возвышенных мыслей по столь важным и глубоким вопросам, что за ним едва могли следовать даже такие мужи, которые уделяли ему все свое внимание и не отвлекались никакими заботами. А Полемон, переменивший свою прежнюю разнузданную жизнь на самый воздержный образ жизни, сделался даже преемником Ксенократа по школе — того Ксенократа, который пользуется известностью за свою возвышенную серьезность. Итак, Цельс неправ, когда утверждает, что «люди, обратившие свою естественную склонность к греху в привычку, не могли никогда улучшиться, даже и при посредстве наказаний».

LXVIII. И нисколько не удивительно то, что философские наставления, притом выраженные стройно, складно и красноречи-

во, имели такое неотразимое влияние в деле обращения вышеуказанных людей, по преимуществу проводивших дурную жизнь. Но коль скоро мы видим, что проповедь (λόγους) этих простых и необразованных мужей — как о них выражается Цельс — производила (на слушателей) такое неотразимое влияние, которое указывало на присутствие в них как бы особой таинственной силы чародейства (ἐπῳδὰς δυνάμεως πεπληρωμένους)[1], коль скоро мы видим, что через этих проповедников люди целыми толпами устремились от разврата к целомудренной жизни, от нечестия — к праведности, коль скоро мы видим, что люди трусливые и малодушные через них превратились в мужей с характером отважным и стойким настолько, что из-за любви к вере, воспринятой ими, они ни во что стали считать даже смерть, то разве мы не имеем твердого основания и всех данных к тому, чтобы удивляться могуществу, которое заключалось в их словах? Ведь слово мужей, которые впервые стали проповедывать Евангелие и в поте лица своего основывать церкви Божии, стало воздействовать на людей, но совсем не теми средствами, какими пользовались последователи Платона или прочих философов, которые как люди не могли совершить ничего превышавшего их человеческие силы. Но доказательства, к которым прибегали апостолы, были дарованы им от Бога, исполнены Духа и силы[2] и потому оказались в состоянии иметь воздействие на сердца (людей). Здесь заключается также основание, почему именно их слова или — лучше сказать — слово Божие получило столь стремительное и быстрое распространение; ведь через них, собственно, Бог обратил тех многих, которые, будучи от природы склонны ко греху, эту склонность обратили в привычку, и это слово образовало, и преобразовало, и обратило к воле Божией даже таких, которых никто не мог бы улучшить, даже при посредстве наказаний.

LXIX. Соответствует всему миросозерцанию Цельса и то, что он говорит дальше. «Изменение природы, — по его утверждению, — дело чрезвычайно трудное». Что же касается нас, то мы знаем, что все разумные души — единой природы (μίαν φύσιν), и

---

[1] Ориген выражается так о христианских проповедниках с точки зрения языческих представлений.

[2] Срвн. Пс. 147, 4; 2 Фес. 3, 1.

мы учим, что ни одна из них не была злой, когда она вышла из рук Творца всех вещей[1], но что многие (души) чрез воспитание, чрез пример, чрез дурные речи сделались дурными в такой степени, что грех сделался в них как бы другой природой. Вот почему мы веруем, что для Божественного слова не только не невозможно, но даже совершенно нетрудно — изменить эту испорченность, которая, так сказать, сделалась в них как бы второй природой, если только кто усвоит себе ту истину, что необходимо веровать в Бога всяческих и все совершать с тем намерением, чтобы угодить Тому, у Которого, по выражению поэта:

В равной чести обретается и дурной, а равно и благородный[2],

и:

Жребий неравный имеют ленивый и тот, кто делает много[3].

Если же подобное изменение для некоторых — и трудное дело, то причина этого заключается в их же собственной воле, отказывающейся признать ту истину, что Бог Всемогущий будет судить со всею строгостью Своего правосудия каждого во всем, содеянном им в продолжение жизни. Ведь при совершении дел очень трудных или — выражаясь гиперболически — почти невозможных далеко немаловажное значение имеет добрая воля в соединении с упражнением.

В самом деле, стоит только человеку проникнуться сильным желанием, и он через упражнение и прилежание может достигнуть, например, искусства ходить по высоко натянутой веревке с одной стороны театра на другую, и притом носить еще большие и увесистые тяжести. Ужели же только освободиться от прежнего нечестия, каково бы оно ни было, и начать жизнь добродетельную совершенно невозможно даже при хорошей настроенности воли? Я недоумеваю даже: честь Того, Кто вызвал к бытию разумное существо, не оскорбляется ли более, чем честь самого творения, если мы будем утверждать, что человеку Бог даровал спо-

[1] По вопросу о происхождении душ Ориген проводит здесь теорию креационизма, то есть непосредственного создания душ Богом.

[2] Гомера «Илиада» 9, 319.

[3] Ibid. 9, 320.

собность совершать столь тяжелые и притом совершенно бесполезные вещи, но, напротив, лишил его силы управлять своим собственным произволением и достигать блаженства? Но достаточно и этих разсуждений, направленных против положения Цельса, что «полное изменение природы есть вещь чрезвычайно трудная».

Дальше Цельс говорит, что «безгрешные — участники лучшей жизни». Но он не обозначает ясно, кого он называет безгрешными — тех ли, кто были такими сначала, или же тех, которые сделались ими после своего обращения. Однако же такого, который был бы безгрешным сначала, не может быть ни одного; а таких, которые делаются безгрешными после своего обращения и после принятия ими спасительного учения, то и таковых бывает немного. Да и они приемлют веру в тот момент, когда еще не бывают безгрешными. Вообще помимо нашей веры — веры совершенной, ни один человек не может быть свободен от греха.

LXX. Затем Цельс в виде возражения ссылается как бы на обычное у нас выражение: «Бог все может». Но он не знает, какой смысл заключается в этих словах, что разуметь под словом «все» и как нужно понимать слово «мочь». Впрочем, обсуждать эти вопросы нет необходимости теперь же. И сам Цельс не останавливается на приведенном месте, хотя, по-видимому, и был бы в состоянии противопоставить ему некоторые возражения; но он не делает и этого — или потому, что не мог дать ответа, или, если и мог, то заранее предусмотрел возможность с нашей стороны отпора на эти возражения. Во всяком случае, мы учим, что «Бог может все», что не находится в противоречии с понятием о бытии Божием, благости и мудрости (Божией). Цельс обнаруживает, что он не понимает, в каком смысле о Боге сказано, что «Он может все», коль скоро присоединяет такое выражение: «Бог никогда ничего несправедливого не пожелает». Этим добавочным выражением Цельс проводит ту мысль, что Бог может сделать что-нибудь и несправедливое, но только не желает этого. Наше же учение, напротив, гласит: подобно тому как предметы сладкие по самой своей природе, благодаря этому своему естественному свойству, могут делать сладкими и другие предметы и не могут сделать их горькими, потому что такое действие было бы

противно их сущности, и подобно тому, как не могут быть источником темноты те именно предметы, которые, благодаря своей светоносности, предназначены светить, так, равным образом, и Бог совершенно ничего несправедливого сделать не может. Способность делать несправедливое не согласуется ни с Его Божеством, ни с Его всемогуществом, которое присуще Ему благодаря Его Божеству. Если же некоторые из существ могут грешить по естественной склонности к греху, то это потому, что в их природе не имеется ничего такого, что исключало бы в них саму возможность делать несправедливость.

LXXI. Что в крайнем случае составляет предмет верований одних только простецов и чему не придается никакого значения всеми просвещенными христианами, — это, по взгляду Цельса, и является нашим общим учением, а именно, что «Бог, подобно людям, не могущим устоять перед воплями, ниспосылает свою благодать на тех грешников, которые своими слезами успевают возбудить в Нем сострадание, между тем как благочестивых Он отталкивает от Себя, так как они ничего подобного не допускают. А это, — прибавляет он, — является поступком в высшей степени несправедливым». По нашему учению, Бог не принимает ни одного грешника, если он наперед не обратится к добродетели, а равно и не отстраняет от себя никого, если только он стоит на пути к праведности; мы не учим также и о том, чтобы Бог принимал и сжаливался (этому слову мы придаем самое общее и обыденное значение) над теми, которые только стонами и рыданиями стараются возбудить к себе Его сострадание. Но, напротив, по нашему учению, люди, которые сурово осуждают себя за свои грехи, считают себя как бы потерянными из-за грехов, а потому плачут и стонут и представляют достаточные доказательства действительного и настоящего обращения, — таких людей Бог принимает, ввиду их покаянного сокрушения о том, что они до своего обращения проводили порочную жизнь. Ибо добродетель, привходящая в их душу и изгоняющая оттуда грех, господствовавший там раньше, обращает прежнюю жизнь в забвение. Если душа на самом деле еще и не стала добродетельной, но уже подвинулась вперед по пути к улучшению, то и тогда этого шествия, если оно наступает, вполне достаточно для изгнания силы

нечестия и для ослабления ее до такой степени, чтобы самого присутствия ее вблизи в душе более уже не обреталось.

LXXII. Затем, как бы от лица учителя нашей веры, Цельс говорит: «Мудрые не желают нас слушать, их мудрость от этого удерживает и вводит их в заблуждение». Мы ответим: если мудрость есть знание вещей Божественных и человеческих и их первопричин, или, по определению Священного Писания, — парение силы Божией и чистое истечение славы всемогущего Творца, отражение вечного света, неиспорченное зеркало величия Божия и образ Его благости[1], то тогда ни один поистине мудрый человек не отдалится от слушания наставлений христианина, поучающего о тайнах своей веры; и философия не будет служить ему в этом случае препятствием и не введет его в заблуждение. Ведь не истинная мудрость, а незнание влечет к заблуждению; в мире ничто так не устойчиво, как знание и истина — эти две дочери мудрости. Впрочем, если ты в противоположность и в противоречии с понятием о мудрости будешь понимать под мудрецом человека, который каждое излюбленное мнение может сделать совершенно приемлемым вместе с показной его основательностью, то тогда мы должны признаться, что мудрец твоего покроя действительно отвратится от Божественного учения, сбитый с толку всеми этими вероятностями и софизмами и кругом запутавшись в них. По нашему учению, мудрость состоит не в знании одной только изворотливости, но знание изворотливости (если можно так выразиться) свойственно тем, которые учат лжи и всеми этими призрачными основаниями сами себя вводят в обман; вот почему я, со своей стороны, и назвал бы такое знание скорее незнанием, чем мудростью.

LXXIII. После этого наш противник опять вступает в перебранку с проповедником христианства и ставит ему на вид то, что он-де «проводит смешные вещи», хотя при этом эти смешные вещи он не называет и как таковые не подвергает обсуждению. «Ни один разумный человек, — продолжает он дальше вести свою перебранку, — не принял их учения; самое множество их последователей его приводит в ужас». Но говорить так — это значит утверждать, что ни один мудрый человек не оказывал по-

[1] Прем. 7, 25–26.

виновения, например, законам Солона, Ликурга, Залевка[1] или какого-нибудь другого законодателя только потому, что было громадное количество простых и необразованных людей, которые следовали этим законам; его утверждение окажется еще более странным, если только под разумным человеком понимать такого, который сделался им через свою жизнь, проведенную в добродетели (τὸν κατ' ἀρετὴν ποιόν). И те законодатели давали свои законы приспособительно также к потребностям низших классов народа, так как они в данном случае находили законы полезными для того, чтобы этим способом держать народ в определенных границах; совершенно таким же способом и Бог, даровав законы через Иисуса всем людям по всей земле, достигает повиновения со стороны людей, которые наименее всего способны к нему, так как они только таким способом и могут приводиться к лучшей (жизни). Вот почему Бог, Который хорошо знал это, и обращался к Моисею с такими словами, которые мы уже приводили[2]: «*Они раздражили Меня не богом,* идолами *своими огорчили Меня; и Я раздражу их не народом, народом безсмысленным огорчу их*»[3]. Знал это также и Павел, а потому и сказал: «*...Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых*»[4]. Он говорит о мудрых в обыкновенном смысле этого слова и под ними разумеет тех, которые в знании хотя и сделали, по-видимому, большие успехи, но отпали от Бога и сделались служителями многобожия, и «*называя себя мудрыми, обезумели, и славу нетленнаго Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся*»[5].

LXXIV. Кроме того, Цельс ставит в вину нашему учителю также и то, что «он ищет безумных». Но я сказал бы на это: кого ты называешь безумными? Если выражаться точно, то всякий дур-

---

[1] *Солон* происходил из древнего царского рода, родился между 640 и 630 гг. до Р. Х., был знаменитым законодателем у афинян, сопричислен к семи мудрецам греческого народа. *Ликург*, законодатель Спарты, жил и действовал в девятом столетии до Р. Х. Залевк (родился, вероятно, в половине седьмого века до Р. Х.) был законодателем в Локрах (на юго-востоке Италии). Он впервые дал письменные законы, о которых, впрочем, очень мало известно.

[2] Срвн. выше II, 78.

[3] Втор. 32, 21.

[4] 1 Кор. 1, 27.

[5] Рим. 1, 22–23.

ной человек является уже безумным. Итак, если под безумными ты разумеешь дурных (людей), то как же сам-то ты, призывая к философии, — кого из двоих стараешься склонить к себе, дурных или образованных[1]? Конечно — необразованных, потому что образованные еще прежде сделались философами; следовательно — дурных. Но если ты склоняешь к себе дурных, то значит — людей неразумных? Если же это так, то, следовательно, ты стараешься привлечь к философии всю эту толпу (неразумных людей), словом — ты ищешь себе безумных (последователей). Я тоже ищу себе, пожалуй, таких же безумных, но в данном случае я уже уподобляюсь врачу, который, по своему человеколюбию, ищет больных, чтобы врачевать их, чтобы возстановить их силы. Если же под безумными ты разумеешь таковых в собственном смысле, то есть людей со слабыми умственными способностями, то я и в этом случае отвечу тебе, что я и таких стараюсь, по возможности, привести в лучшее состояние, хотя мне и не хотелось бы, чтобы из них составлялось христианское общество (ἄθροισμα). Я ищу более разумных, более способных — таких, которые были бы в состоянии проникать в смысл образов и прикровенных мест в законе у пророков и в Евангелиях. Ты, разумеется, презрительно относишься к самим этим Писаниям, полагая, что их содержание не заключает в себе ничего важного и лишено (особого) значения; но ты делаешь это только потому, что не исследовал их смысла и не старался вникнуть даже в мысль их составителей.

LXXV. «Проповедник христианства, — продолжает Цельс дальше, — похож на человека, который обещает больному доставить здоровье, но в то же время не желает, чтобы к нему приглашали врача, и тем самым обнаружили его невежество». И здесь я также позволю себе спросить: о каких ты говоришь врачах, от которых мы отталкиваем простецов? Ведь ты, конечно, и сам не допустишь того предположения, что мы располагаем к вере в Евангелие философов, почему эти последние и не могут быть теми (предполагаемыми) врачами, от которых, по твоему мне-

---

[1] ἀστείους — собственно — городских, то есть получивших более изысканное, городское и культурное образование. Ἀστεῖος противополагается φαῦλος, то есть простой — в смысле необразованный, дурной.

нию, мы отталкиваем людей, стремящихся к принятию Евангелия. Наш противник, конечно, так и не найдется ответить, где ему взять своих врачей, или же он по необходимости должен искать их среди тех классов простых людей, которые не стыдятся довольствоваться многобожием и верить во всевозможные сумасбродные бредни, которые у необразованного народа вообще имеют большое распространение. Итак, Цельс впадает в двойную ошибку, воспользовавшись совершенно напрасно примером человека, отвлекающего (людей) от опытных врачей. Причем, если уж мы отвлекаем (своих последователей) от эпикурейской философии и, так сказать, от эпикурейских врачей, врачующих согласно философии Эпикура всех, кого они вводят в заблуждение, то не поступаем ли мы таким образом в высшей степени благоразумно? Ведь мы освобождаем людей от ужасной болезни, в которую ввергаются они врачами Цельса, отвергающими Провидение и измышляющими свое учение о том, что удовольствие есть благо. Пусть мы отвлекаем людей, желающих обратиться к нашей вере, и от их стремления искать себе врачебной помощи у разных других философов, например, у перипатетиков, отвергающих Промысл Божий по отношению к нам и вообще всякое отношение Божества к людям, но неужели в данном случае мы не являемся выполнителями благочестия, коль скоро помогаем людям принимать нашу веру, убеждаем их всецело служить Богу всяческих, исцеляем внимающих нам от тех тяжелых ран, которые причиняются им учением этих указанных философов? Пусть мы препятствуем им также обращаться к врачам-стоикам, которые признают Бога подверженным тлению, а Его существо считают телесным и изменяемым, способным принимать различные формы, — которые допускают, что некогда все погибнет и придет в разрушение и что один только Бог останется; разве ввиду такого учения не правда также, что мы освобождаем людей, следующих за нами, от всех (указанных) зол и приобщаем их к учению благочестия, научая их прилепляться к Создателю, удивляться Отцу учения христианского, позаботившемуся столь любвеобильно (φιλανθρωπότατα) об обращении душ, о распространении учения среди всего человеческого рода? Если при всем том мы подаем врачебную помощь и людям, вовлеченным в неразумное

учение о переселении душ (μετενσωματώσεως) теми врачами, которые допускают переход разумной природы или в совершенно неразумную сущность, или в сущность, лишенную способности воображения, то разве мы не созидаем нравственного улучшения в их душах, коль скоро мы научаем их, что наказание нечестивцев не состоит в лишении чувства и разума, но что, напротив, страдания и наказания, определяемые Богом для грешников, являются для них средствами исцеления, содействующими их возвращению (к Богу)? Так размышляют разумно устрояющие свою жизнь христиане, и это свое мировоззрение они затем сообщают людям малообразованным, поступая с ними так же заботливо, как отцы со своими детьми.

Итак, «ни по отношению к незрелым людям, ни по отношению к необразованным простецам» мы не поступаем так, чтобы им говорить: «Избегайте врачей!» Мы не говорим им также: «Остерегайтесь того, как бы кто-нибудь из вас не получил научного образования (ἐπιστήμης)!» Не свойственно нам учить также и тому, что знание есть зло[1]; не настолько мы безумны, чтобы иметь и такое мнение, что «знание (γνῶσις), которым обладает человек, причиняет вред его душевному здоровью», или утверждать то положение, что «мудрость ведет к гибели». И когда мы учим, то не говорим также «прилепляйтесь ко мне», а призываем: держитесь твердо Бога всяческих и Иисуса, сообщившего нам знание о Боге (προσέχετε καὶ διδασκάλῳ τῶν περὶ αὐτοῦ μαθημάτων τῷ Ἰησοῦ). Никто из нас не заражен таким высокомерием, чтобы говорить своему ученику то, что Цельс влагает в уста нашего Учителя: «Только во Мне Одном вы обретаете свое спасение». Итак, посмотри, сколько лжи и неправды наговорил Цельс по нашему адресу. Мы вовсе и не думали утверждать, что «истинные врачи губят тех, которым они обещают исцеление».

LXXVI. Цельс приводит еще другое сравнение, направленное против нас. Он утверждает, что «наши учители поступают подобно пьянице, который, находясь среди своих пьяных товарищей, обвиняет трезвых в том, что они пьяны». Но пусть Цельс возьмет на себя труд доказать — хотя бы на основании произведений

[1] Срвн. у Климента Александрийского: «Нет знания без веры, и нет веры без знания» — Строматы 5, 1.

Павла, — что этот апостол Иисуса был пьян и что его слова не были речами трезвого человека, или пусть также докажет из произведений Иоанна, что его мысли и изречения не принадлежат человеку воздержанной жизни, непричастному пороку пьянства! Вообще нет ни одного здравомыслящего проповедника христианского учения, который был бы предан пьянству, и те клеветы, которыми осыпает нас в этом отношении Цельс, не вяжутся с его положением философа. Пусть он назовет нам также и тех трезвых людей, которых мы, проповедники (πρεσβεύοντες) христианского учения, будто бы желаем хулить (причисляя их к разряду пьяниц). Правда, мы называем пьяными, но таких, которые совершают моления перед неодушевленными предметами и думают, что они молятся богу. И что я говорю: «пьяные»? Мало этого, прямо безумствуют в данном случае те, которые, устремившись в храмы, поклоняются здесь статуям и животным как божествам. Не менее безумствуют и те, которые думают, что истинные боги могут почитаться при посредстве изображений, фабрикуемых простыми ремесленниками, часто даже негодными людьми.

LXXVII. Затем Цельс сравнивает (нашего) Учителя со слепцом, а его слушателей — с людьми, которые видят не лучше его. «Слепец, — говорит он, — среди слепых обвиняет в слепоте тех, которые отлично видят». Но что это за люди, которых мы представляем себе слепыми? Греки, к вам мы обращаемся с этим вопросом! Не те ли это слепцы, которые от столь подавляющего величия и красоты вещей в мире не могут возвести своих очей к Творцу этих вещей и совершенно не в состоянии понять, что Ему одному надобно молиться, Его одного прославлять и почитать? Не те ли это слепцы, которые не признают той истины, что ни одного предмета, изготовляемого руками человеческими и предназначенного у них к почитанию богов, никоим образом по закону правды не следует почитать, все равно будет ли это почитание совершаться независимо от служения Богу Творцу или же наряду и вместе с этим служением? Только люди, пораженные духовной слепотой, могут приравнивать Бога, безконечно стоящего выше любого сотворенного существа, к таким предметам, которые ни в коем случае не могут подлежать сравнению с Ним. Таким образом, мы вовсе не утверждаем, что люди, имеющие хо-

рошее зрение, дурно или совершенно почти не видят, но что те, которые не признают Бога и, следовательно, в храме прилепляются к статуям и преданы так называемым месячным праздникам[1] и на них сосредотачивают все свое внимание, — вот они-то и являются духовными слепцами, особенно в том случае, когда со своим безбожием соединяют еще безнравственную жизнь, когда они не обращают никакого внимания на стыд и совершают всякие мерзости.

LXXVIII. После того, как Цельс выставил против нас такое большое количество тяжелых обвинений, он делает намек, что он мог бы и еще представить несколько возражений, но что о них он желает умолчать. «Вот что, — говорит он, — я имел возразить им и, кроме того, мог бы представить еще и другие возражения в том же роде, но чтобы не перечислять их полностью, я намерен сделать только замечание, что они (христиане) находятся в заблуждении и возстают против Бога, погрешая в том, что завлекают (разных) нечестивцев тщетными и пустыми надеждами с целью привлечь их на свою сторону и убедить их в том, что нужно презирать свое достояние и оставлять его, потому что они-де могут достигнуть высших благ, если будут относиться с презрением к этим (земным) благам». В ответ на это возражение можно сказать, что от деятельности, зависящей от приходящих к христианам, проистекает то, что к учению (христианскому) приводятся не столько собственно безбожники, сколько люди сравнительно простые и сельчане (ἄκομψοι), как их обычно называют. Ведь по преимуществу этих последних страх перед наказаниями, какими угрожает наша вера, приводит к решимости оставить все то, что может вызвать для них наказания, и к намерению обратиться к тому благочестию, которое определяется христианством, причем вера приобретает для них такое великое значение, что из-за страха перед наказаниями, которые — по учению веры — называются вечными, они не обращают внимания на все мучения, измышленные людьми, на все безчисленные страдания и преследования, даже на самую смерть. А такую решимость ни один разумный человек не назовет выражением дурной настроенно-

[1] τὰς λεγομένας ἱερομηνίας; ἱερομηνία — священное время, приуроченное к определенным дням месяца.

сти (πονηρῶν προαιρέσεων). Да разве на почве дурной настроенности может возрастать упражнение в воздержании и целомудрии, а также любовь, сострадательная и общительная (τὸ μεταδοτικὸν κα κοινωνικόν)? Эта последняя не была бы способна к тому страху перед Божеством, Которое учение веры (ὁ λόγος) признает полезным для всех, кто еще не в состоянии познать то, что достойно любви само по себе, избирать это как высочайшее благо, ценное и дорогое, подобно всем обетованиям, какие только можно даровать нам. Ведь на человеческую душу, которая предрешила проводить порядочную жизнь, даже и страх не может уже производить никакого воздействия.

LXXIX. Может быть, кто подумает, что большинство верующих состоит не только, главным образом, из порочных, но также частью из людей суеверных, и потому наше учение обвиняют в том, что оно приводит людей к суеверию. Мы на это отвечаем: один из законодателей, которого спрашивали, хорошие ли законы он дал своим согражданам, дал такой ответ, что он дал им не совершенно хорошие законы (οὐ τοὺς καθάπαξ καλλίστους), но самые лучшие из тех, в каких они имели нужду[1]. Подобным же образом и Учредитель христианства[2] о Себе мог говорить так: самые лучшие законы и самое лучшее учение, какие только были необходимы христианскому народу для улучшения его жизни, Я дал ему; причем грешникам Я угрожал страданиями и наказаниями — не воображаемыми только, но действительными, которые необходимы, чтобы улучшать упорствующих, хотя последние чаще всего не понимают ни цели, с какой посылаются наказания, ни плодов, которые соответствуют наказанию. И это учение о (будущих) наказаниях столько же полезно, сколько и сообразно с истиной; совершенно целесообразно в данном случае также и то, что проповедь передается в прикровенной форме (μετ᾽ ἐπικρύψεως). И как, дальше, совершенной неправдой является то, что наши учители (большей частью) обращают к христианской вере только дурных людей, точно так же ложно и то, что мы отказываемся воздавать Богу должное почитание. Ведь мы учим о Нем только то, что составляет (непреложную) истину, —

[1] Срвн. Плутарха, Солон, cap. XV, 2.

[2] ἀπὸ τοῦ πατρὸς τοῦ χριστιανῶν λόγου.

то, что может понять даже простой человек, хотя и не так ясно и вразумительно, как это могут делать только немногие, старающиеся более глубоко понять (φιλοσοφεῖν) тайны веры.

LXXX. Так как Цельс говорит, что мы подаем-де людям тщетные надежды с целью обратить их в христианство, так как само учение о блаженной жизни и возсоединении с Богом вызывает с его стороны упрек, то мы зададим (нашему противнику) такой вопрос: любезный, да тогда, значит, тщетными надеждами руководятся и те, которые усвоили учение Платона и Пифагора о душе, а следовательно, держатся и того мнения, что душа от природы обладает способностью восходить на высоты небес и созерцать здесь, на некотором поднебесном месте (ἐν τῷ ὑπερουρανίῳ τόπῳ), зрелища, которыми услаждаются блаженные? Значит и те, которые веруют в существование души после смерти и потому проводят жизнь, могущую со временем сделать их полубогами и доставить им участие в обителях богов, — даже и эти, по-твоему, Цельс, предаются пустым и тщетным надеждам? Но, может быть, в глазах Цельса это увлечение тщетными надеждами приложимо только к тем, которые держатся взгляда, что душа привходит в тело отвне (θύραθεν) и что она не причастна смерти? Но пусть он сделает нам, по крайней мере, одолжение и вступит в борьбу, не скрывая при этом того обстоятельства, к какой же школе он сам принадлежит; пусть он открыто и без обиняков сознается, что он — эпикуреец и опровергнет те совершенно не заслуживающие презрения основания, какими греки и варвары обставляют защиту безсмертия души и ее существования после смерти! Пусть он покажет, что все это — речи, которые опутывают пустыми надеждами людей, придающих им веру; пусть он докажет, что, наоборот, взгляды его собственной философии не возбуждают никаких тщетных надежд, но подают надежды только определенные, обоснованные или же не дают совсем никаких надежд, что более всего будет соответствовать его миросозерцанию, по которому душа погибает тотчас же и всецело по отделении от тела. Со своей стороны, Цельс и эпикурейцы могут не считать тщетными разве только те надежды, которые связываются у них с похотью, — этим высочайшим счастьем, единственным и истинным благом в их глазах, — а также с чувственными наслаждениями: в

этом пункте непререкаемый авторитет Эпикура безусловно сохраняется.

LXXXI. Ты не думай, что мои взгляды противоречат христианской вере, когда я, в противоположность Цельсу, ссылаюсь на свидетельства философов, признающих безсмертие души и ее существование после смерти тела. Если же мы с ними во многом сходимся, то без значительного труда можем доказать также и то, что имеют дерзновение ожидать будущей счастливой жизни именно те люди, которые усвоили себе благочестие, вытекающее из учения Иисуса, — которые служат Творцу всех вещей с правым и чистым сердцем, без всякой примеси того, что относится к почитанию существа сотворенного. А каковы именно эти ваши лучшие вещи, в ничтожестве которых мы стараемся убедить людей, — об этом пусть поведает всякий, кто только имеет к тому охоту. Пусть он сличит тот счастливый удел (τέλος), которым, по нашему мнению, будут наслаждаться, по благости Божией, у Бога (παρὰ θεῷ) во Христе, то есть — в Его Слове, Мудрости и всякой Силе (πάσῃ ἀρετῇ), все те, которые проводили безукоризненную и чистую жизнь и служили Богу всяческих с любовью постоянной и верной (ἀδιαίρετον καὶ ἄσχιστον); пусть он, говорю я, сличит этот удел с тем концом, который выставляют напоказ людям отдельные греческие и негреческие философские школы и их тайные учения. Он должен потом доказать, что это сравнение не может говорить в нашу пользу, что конечный удел (τέλος), который выставляют напоказ другие, превосходит обещанное нами блаженство, что этот конечный удел согласуется с разумом и, следовательно, есть выражение истины, между тем как наше (блаженство) не соответствует благости Божией и заслугам людей, проводивших добрую жизнь, что, далее, все сказанное нами не есть выражение учения Божественного Духа, который наполнял чистые души пророков. Он потом должен доказать также, что мысли и изречения, в чисто человеческом происхождении которых служит порукою весь мир, стоят гораздо выше тех (изречений), которые оказались Божественными и возвещены путем Божественного внушения (ἐκ θεοφορίας), как это мы можем доказать нашими Писаниями. Наконец, что это за блага, взамен которых после их утраты, по нашему учению, мы обещаем другие

лучшие блага? Впрочем, едва ли нужно распространяться: само по себе уже ясно то, что ничего нельзя выдумать более возвышенного и лучшего, как именно — отдаться всецело Всемогущему и Всеблагому Богу и твердо держаться Его учения, которое освобождает нас от всего тварного, возвышает нас над ним и приводит нас к Господу Богу через Его оживотворенное и живое Слово (δί ἐμψύχου καὶ ζῶντος λόγου), Которое, вместе с тем, есть живая Мудрость (σοφία ζῶσα) и Сын Божий (υἱὸς θεοῦ).

И эта третья книга нашего опровержения на сочинение Цельса разрослась до очень значительных размеров. Поэтому я намерен ее закончить с тем, чтобы затем в следующий раз продолжить свою защиту уже против дальнейших нападок и возражений Цельса.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

I. В трех предшествующих книгах, священный Амвросий, мы представили целый ряд соображений по поводу сочинения Цельса; теперь, с помощью Божией во Христе (Иисусе), начинаем диктовать тебе четвертую книгу в опровержение дальнейших возражений (Цельса). И как хотелось бы мне при этом иметь способность говорить такие же речи, с какими обращался Господь к пророку, как об этом мы читаем у Иеремии: «*Вот, Я вложил слова Мои в уста твои. Смотри, Я поставил тебя в сей день над народами и царствами, чтобы искоренять, и разорять, губить и разрушать, созидать и насаждать*»[1]. Ведь мы теперь как раз и нуждаемся в таких словах, которые были бы в состоянии из каждой души *искоренять* то дурное влияние, какое произведено в ней ложными доводами Цельса или другими подобными же учениями. Мы имеем нужду и в мыслях, достаточно сильных настолько, чтобы разорить построение ложных мнений, и в особенности тех из них, которые Цельс приводит в своем сочинении, где он, как кажется, думает подражать построению тех, которые говорили: «*Построим себе город и башню, высотою до небес*»[2]. Но мы нуждаемся также и в мудрости, которая может ниспровергнуть всякое величие, возвышающееся над знанием Божиим[3], и в особенности, — то наглое высокомерие, с каким Цельс выступает против нас. Однако недостаточно — только искоренить и разрушить[4]; мы должны, напротив, вместо исторгнутого и разрушенного насадить растения, которые были бы достойны земледелия Божия[5] — на месте разоренного создать здание для Бога и храм славы Божией. Так как Бог создает те блага, о которых повествует нам Иеремия, то поэтому мы должны просить Его и о том, чтобы Он уготовил нам слова, при помощи которых мы могли бы созидать дело Христово и *насаждать* в сердцах духовный закон (τὸν πνευματικὸν νόμον) и те пророческие изречения, которые относятся к нему (ἀνάλογον αὐτῷ). Наша главная

[1] Иер. 1, 9–10.
[2] Быт. 11, 4.
[3] 2 Кор. 10, 5.
[4] То есть опровергнуть возражения Цельса.
[5] Рим. 7, 14 (?); срвн. Иер. 1, 10.

задача теперь и заключается в том, чтобы опровергнуть дальнейшие возражения Цельса — доказать правильность и истинность пророческих изречений, которые имеют отношение ко Христу. Со своей стороны, Цельс в данном отношении ведет борьбу на два фронта: он возражает и иудеям, которые утверждают, что Христос еще не пришел, и которые поэтому еще только ожидают Его пришествия, а также — и христианам, по учению которых Иисус есть Тот именно Христос, Которого возвестили пророки. Цельс говорит:

II. «Между иудеями и некоторыми христианами идет спор; одни думают, что Бог или Сын Божий еще только придет на землю, чтобы сделать людей праведными, а прочие утверждают, что Он уже пришел. Спор ведется настолько постыдным образом, что для изобличения (спорящих) нет нужды долго останавливаться». Цельс, по-видимому, говорит с определенной точностью, когда утверждает относительно иудеев, что из них не некоторые только, а все думают так, что кто-то еще только сойдет на землю, между тем как у христиан будто бы есть только некоторые такие, которые верят, что (обетованный Христос) уже пришел. При этом Цельс делает ссылку на тех, которые на основании иудейских писаний утверждают, что (Мессия) Христос уже явился, и потом он представляется знающим также и о том, что некоторые секты (αἱρέσεις) будто бы не признают Христа Иисуса как предвозвещенного пророками. Выше мы — по мере наших сил — уже доказали, что о пришествии Христа действительно было предсказано пророками. Во избежание повторений мы здесь опускаем все то, что можно было бы сказать по данному вопросу, хотя мы и могли бы наговорить очень много. Только на одно обстоятельство я прошу обратить внимание. Если бы Цельс действительно хотел соблюсти хотя бы показную основательность своего опровержения как по адресу иудеев, верующих в действительность пророческих предсказаний, так и по адресу христиан, исповедующих уже пришедшего Христа, то он должен был бы привести сами пророчества, на которые ссылаемся мы: и христиане, и иудеи — в своих спорах. Только в этом случае и можно было бы допустить, что он действительно обратил людей, обманутых, по его мнению, одними только вероятностями (ὑπὸ τῆς

πιθανότητος)[1], от увлечения пророческими предсказаниями, а равным образом, и от вытекающей отсюда веры в то, что Иисус есть действительно (предвозвещенный) Христос. Но Цельс не приводит, собственно, ни одного изречения пророков, хотя последние безчисленное число[2] раз говорили о Христе, — и все это или потому, что они ставят Цельса в безвыходное положение, и он не может лишить их значения, или же потому, что он сам не сознавал отчетливо, какие именно пророчества касаются личности Христа; он полагает, что можно прямо отвергнуть какое-либо значение за этими пророчествами, не приводя даже доказательств в пользу своего утверждения, — в пользу того именно, что эти пророчества имеют силу одной только вероятности (πιθανότητα). Он не знает даже и того, что не всеми иудеями разделяется мнение, что Христос, ожидаемый[3] ими, есть Бог или Сын Божий, как об этом я уже имел случай говорить выше[4]. По его мнению выходит, что совершенно достаточно сослаться только на наше учение о том, что Христос уже пришел, и на учение иудеев, что Он придет совершить праведность (δικαιωτήν) (между людьми), — чтобы на основании одной только этой ссылки обвинить (наше) учение как «позорное», «не заслуживающее даже обстоятельного (μακροῦ) опровержения».

III. Вот какой вопрос задает Цельс: «Какой же смысл, — говорит он, — должен заключаться в таком снисхождении Бога?» Цельс не знает, что по нашему мнению цель пришествия (Христа) двоякая: прежде всего, она заключается в том, чтобы обратить *погибших овец дома Израилева*[5], как они называются в Евангелии, и во-вторых, — в том, чтобы по причине их неверия отнять у них то, что именуется Царством Божиим, и, исключив из него древних иудеев, отдать его (народу, приносящему плоды) другим делателям[6], именно, христианам, которые воздадут Богу

[1] То есть одними только проблесками истины, не имеющими значения точного и достоверного знания.

[2] μυρίαι ὅσαι — тысячи раз, в смысле неопределенного множества.

[3] καταβήσεται, собственно имеющий придти и ожидаемый согласно тем обетованиям, которые раскрываются в пророческих книгах.

[4] Срвн. I, 49.

[5] Мф. 10, 6; 15, 24.

[6] См. Мф. 21, 43.

плоды Царства Божия во времена каждого деяния — как плода Царства (Божия).

Мы могли бы по данному вопросу распространиться и дальше, но и сказанного достаточно в ответ на вопрос Цельса: «Что же за цель была у Бога в таком схождении (на землю)». Сам Цельс на свой вопрос дает еще другой ответ, который, однако, стоит в противоречии с верой иудеев и нашей. Он говорит: «Не с той ли целью (Бог сошел), чтобы иметь возможность узнать дела и стремления людей?» Но из нас никто еще не говорил, что Христос пришел в мир «с целью изучить человеческую жизнь (τὰ ἐν ἀνθρώποις)». Между тем, Цельс, принимая за достоверное, что некоторые действительно говорили о том, что (Христос сошел) «с целью изучить человеческую жизнь», сам же себе делает затем такое возражение: «Да разве Он не знал всего»? Потом, как бы получив утвердительный ответ «да, знал», он продолжает спрашивать: «Итак, Он знал, но однако не исправил, да и исправлять у него не было Божественной власти?» Все это разсуждение Цельса лишено всякого смысла. Ибо Бог всегда и во все периоды посредством Своего Слова, нисходящего в святые души и приготавливающего друзей и пророков Божиих, исправляет всех внимающих учению; и со времени пришествия на землю Христа Он пользуется христианским учением в целях исправления, конечно, не тех, которые не хотят (этого исправления), а тех, которые избирают лучший путь жизни, угодной Богу. Собственно, я даже не знаю, какой именно способ исправления старается утвердить Цельс, когда говорит: «Разве для Его Божественной силы не было доступно дело исправления иначе, как только при условии нарочитого посланничества для этой цели кого-нибудь?» Или, может быть, он полагает, что Бог желал даровать людям новые понятия и созерцания, чтобы через это отнять от них зло и насадить добродетель и тем самым совершенно исправить их. Сообразна ли такая деятельность (Промысла Божия) с природой вещей, было ли это вообще возможно, — пусть это разсудит кто-нибудь другой; мы же, со своей стороны, можем только сказать: пусть это будет так, допустим возможность этого, но причем же тогда окажется наша воля (τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν)? Каким образом можно будет ставить в заслугу склонение (воли) в сторону истины? Как тогда

можно восхвалять отвращение от лжи? Но если, раз (воля) дарована, и для нее возможно указанное состояние, и все в ней совершается в порядке вещей (πρεπόντως), то не будет ли тогда кто-нибудь другой с большим правом, чем Цельс, задавать, подобно ему, такие вопросы: да неужели Бог в самом начале не был в состоянии своей Божественной силой сотворить людей настолько добрыми (σπουδαίους) и совершенными, чтобы не нуждаться в исправлении, благодаря отсутствию в них от начала самых задатков зла (οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ὑποστάσης τῆς κακίας)? Но такие вопросы могут задавать без всякого смысла разве только простые и необразованные люди, а не человек, углубляющийся в самую сущность вещей. Тем более, этому человеку известно, что по отношению к добродетели значит потерять самую ее сущность, если лишить ее свободы (τὸ ἑκούσιον)[1]. Впрочем, решение этого вопроса может потребовать целого исследования. По этому вопросу не мало трактовали и греки в своих сочинениях о предведении; причем и греки были далеки от того, чтобы говорить вместе с Цельсом: «Бог знал (вещи), но не исправил их; и исправление их не было доступно Ему при Его Божественной власти». Этих вопросов и мы, по мере возможности, касались во многих местах наших сочинений[2], да и Священное Писание на них дает удовлетворительное решение тем людям, которые в состоянии понимать его (Священное Писание).

IV. Тот же самый вопрос, с каким Цельс приступает к нам и к иудеям, мы можем задать и ему самому. Мы можем ему сказать: научи же нас, любезнейший, знает ли Господь Бог то, что совершается в человеке или не знает? Если ты признаешь бытие Бога и Провидения, как это можно заключить по твоему же сочинению, то с необходимостью следует, что Бог знает все это. Если же Он знает, то почему же не исправляет? Или, может быть, только мы обязаны указывать причины, почему Он не исправляет дела человеческие, хотя и знает их, а ты, который в своем сочинении не выступаешь всецело как эпикуреец и притворяешься даже верующим в Провидение, однако не берешься отвечать, почему Бог не изменяет ведомые Ему человеческие деяния и не осво-

[1] Срвн. у Филона — Quod deus immut., с. X.
[2] Срвн. выше — I, 57; II, 35, 78; III, 28.

бождает от нечестия человеческий род силой Своей Божественной власти? Но мы, со своей стороны, и не стыдимся утверждать, что Бог во все времена посылает (особых) мужей с поручением совершать исправление людей и что эти мужи, благодаря тому, что их дарует Бог, являются среди людей живым примером (λόγοι), влекущим их к лучшей жизни. Причем лица, которых Господь посылает на такое служение, отличаются между собой во многих отношениях, и из них бывают только немногие, которые исключительно и всецело проповедуют чистую истину и трудятся на поприще действительного исправления душ человеческих, как это можно сказать относительно Моисея и пророков. Но над всеми этими (деятелями) возвышается великое обновление (μεγάλη ἐπανόρθωσις), совершенное Иисусом (διὰ τοῦ Ἰησοῦ). Он не удовлетворился уже тем, чтобы исцелять только жителей какого-нибудь отдельного уголка земли, но — насколько от Него зависело (τὸ ὅσον ἐπ' αὐτῷ) — Он даровал исцеления повсюду живущим (τοὺς πανταχοῦ). Ведь Он и пришел за тем, чтобы сделаться Спасителем всех людей[1].

V. Откуда наш благороднейший Цельс взял дальнейшее возражение, которое он выставляет против нас, этого я даже и не знаю. По нему выходит, что мы учим так: «Бог сам должен сойти к людям». Отсюда, согласно его мнению, должно вытекать, что «Бог должен оставить Свой трон на небесах». Но Цельс не понимает силы (δύναμιν) Божией; он не знает даже и того, что «*Дух Господа наполняет вселенную и как все объемлющий, знает всякое слово*»[2]. Равным образом, он не может понять и следующего: «*Не наполняю ли Я небо и землю? говорит Господь*»[3]. Он не взирает и на то, что все мы, по учению христианскому, «*Им живем и движемся, и существуем*»[4], как об этом говорит Павел в своей речи, обращенной к афинянам; поэтому если и можно сказать, что Бог всяческих погружается (συγκαταβαίνῃ) Своей силой (τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει) вместе с Иисусом в жизнь людей, если также «Слово,

[1] Срвн. 1 Тим. 4, 10.

[2] Прем. 1, 7.

[3] Иер. 23, 24.

[4] Деян. 17, 28.

которое было в начале у Бога и Слово было Бог»[1], пришло к нам, то Он, однако, еще не теряет или не оставляет Своего трона так, чтобы через это некоторое место как бы делалось пустым, а другое, где Он раньше не был, становилось наполненным. Сила и Божественное существо (θειότης) Бога пребывает там, где желает; оно покоится там, где находит место; причем оно делает это, не изменяя самого положения (τόπον), не делая Своего места (χώραν) пустым и не наполняя Собой при этом другого места. И когда мы говорим, что Он оставляет одно место и наполняет Собой другое, то мы говорим в данном случае не о месте: мы понимаем это выражение не в грубо буквальном смысле; мы этим хотим выразить только мысль, что душа этого злого погруженного в грех и порок человека оставляется, а душа такого человека, который вступил на путь добродетели, или стремится к совершенству, или уже сделал в нем успех, наполняется Божественным духом или становится участником Его. Если, следовательно, Христос нисшел на землю или Бог пришел к людям, то все это вовсе не потому, что (снисхождение) вызывалось какой-либо необходимостью — покинуть свой вышний престол (ἕδραν μείζονα) и произвести этим способом общее изменение (μεταβάλλεσθαι τὰ τῇδε), как это представляет себе Цельс, говоря так: «Если ты изменишь здесь хотя бы самую малейшую часть, то весь мир у тебя разрушится и погибнет». Если уж нужно говорить об изменении кого-нибудь вследствие присутствия силы Божией и снисхождения Слова к людям, то мы не убоимся утвердить то положение, что переход из порочного состояния в добропорядочность (ἀστεῖον), из невоздержания в целомудрие, из суеверия в благочестие осуществляется в тех людях, которые душу свою сделали местом обитания в ней Слова Божия.

VI. Если уж тебе так хочется выслушать самое смехотворное возражение, которое делает нам Цельс, то обрати внимание на следующие его слова. Он говорит: «При предположении, что Бог был неизвестен у людей, Он, может быть, захотел увидеть нечто такое, чего еще недоставало для Его блаженства, и по этому побуждению он пожелал дать знать им о Себе и в то же время разузнать, кто из них — верующие и кто — неверующие: все это точь-

[1] См. Ин. 1, 1–2.

в-точь как у людей, которые только что достигли богатства и желают похвалиться им. Вот какое низменное мнение о Боге они должны иметь, коль скоро приписывают Ему столь великое услаждение бренным честолюбием». Я признаю, что Бог не был известен дурным людям и пожелал, чтобы и они Его узнали, но совсем не по тому побуждению, что Ему еще чего-то недоставало, а затем, чтобы люди, узнавши о Нем, могли избавиться от своего бедственного положения (κακοδαιμονίας). И если Он со Своей неизреченной и Божественной силой снисходит к отдельным лицам или посылает им Своего Христа, то Он делает это не с тем намерением, чтобы испытать, кто окажется верующим и кто неверующим, а с тем, чтобы верующих, признавших Его Божество, избавить от всякого зла, а неверующих лишить предлога к оговорке, что они потому не уверовали, что не слышали Его учения. На каком же основании Цельс желает таким образом из нашего учения сделать вывод в том смысле, что Бог будто бы, по нашему мнению, подобен людям, которые только что разбогатели и желают выставить себя напоказ? Ведь не с намерением перед нами похвалиться Бог желает обнаружить перед нами и внушить нам Свое неизмеримое величие (ὑπεροχήν), но из желания привить нашим душам блаженство, состоящее в познании Его, Он устраивает так, чтобы через Христа и Слово, остающееся вечно с нами, мы вступили во внутреннее общение с Ним[1]. Итак, христианское учение не приписывает Богу никакого стремления к бренному честолюбию.

VII. После такого шуточного (не знаю только к чему оно) возражения, изложенного и опровергнутого нами, Цельс делает потом следующее заключение: «Бог не для Самого Себя имеет нужду в том, чтобы Его познавали, но ради нашего спасения Он желает доставить нам знание о Себе с тем намерением, чтобы принимающие это знание делались добродетельными (χρηστοί) и достигали спасения, напротив — опровергающие и через то обнаруживающие свою злостную настроенность (πονηροί) подвергались за это наказанию». После того, как Цельс столь решитель-

---

[1] πραγματεύεται διὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς ἀεὶ ἐπιδημίας τοῦ λόγου ἀναλαμβάνειν ἡμᾶς τὴν πρὸς αὐτὸν οἰκείωσιν.

но изложил свое положение, он делает такое возражение: «Как же это так — только после столь продолжительного периода времени Бог опомнился наконец сделать праведной человеческую жизнь, а раньше Он об этом и не позаботился?» На это мы отвечаем: нет такого момента, когда бы Бог не имел желания сделать человеческую жизнь праведной; это — предмет постоянных Его забот. Вот почему Он существу разумному всегда облегчает вступление на путь добродетельной и хорошей жизни. В каждый определенный период истории рода человеческого (κατὰ ἑκάστην γενεάν) мудрость Божия нисходит в те души, которые она находит святыми, и делает их друзьями и пророками Божиими. Священное Писание повествует нам из каждого периода о таких святых, которые восприяли в себе дух Божий и все свои силы посвящали, по мере своих способностей, на обращение и улучшение жизни своих собратьев.

VIII. Вообще ничего нет удивительного в том, что в те или другие времена были пророки, которые, благодаря своему продолжительному и всегда твердому и устойчивому пребыванию в заповедях Божиих, восприяли духа Божия (ἐν τῇ παραδοχῇ τῆς θειότητος) в большей степени, чем другие пророки, жившие в их дни, или ранее, или позднее их. Равным образом, не удивительно и то, что при наступлении известного времени (τινα καιρόν) снизошло к человеческому роду нечто совершенно исключительное (ἐξαίρετόν τι χρῆμα) и особенное (διάφερον) по сравнению с жизнью предшествующих или последующих поколений. Впрочем, этот пункт учения отличается такой таинственностью и глубиной, при которых он делается уже совершенно недоступным для приниженного понимания простого народа[1]. Ведь для того, чтобы опровергнуть и разрешить сделанные нам возражения Цельса относительно пришествия Христа: «Как же это так — только после столь продолжительного периода времени Бог опомнился, наконец, сделать праведной человеческую жизнь, а раньше Он об этом и не позаботился?» — нам следовало бы коснуться истории разделения (народов)[2] и указать основания, почему же «Все-

[1] μὴ πάνυ τι φθάνειν δυνάμενον ἐπὶ τὴν δημωδεστέραν ἀκοήν.

[2] Втор. 32, 8–9.

вышний, когда разделил народы при разсеянии сынов Адама, поставил границы народов по числу ангелов Божиих, между тем как частью Господа сделался народ Его Иаков, и вервь Его наследия Израиль»[1]. Мы должны также разъяснить, почему те или другие рождаются в известных определенных границах и под властью того, кому эти пределы достались; почему и на каком достаточном основании (εὐλόγως) *сделался частью Господа народ Его Иаков, вервь наследия Его Израиль*, а, напротив, позднее, в последствии времен, Спаситель от Своего Отца услышал такую речь: «*Проси у Меня, и дам народы в наследие Тебе и пределы земли во владение Тебе*»[2]. Ведь различны пути, какими Бог ведет человеческие души; те планы, которые Он осуществляет относительно человека, между собой находятся в связи и преемственности, которые никто исследовать и изъяснить не может.

IX. Цельс не пожелает, конечно, согласиться и с тем, что после многочисленных пророков, которые трудились над исправлением народа Израильского, пришел, наконец, Христос, чтобы освободить весь мир от падения, — тот Христос, который не имел нужды, как во время первого домостроительства[3], прибегать к помощи бичей, цепей и мучений для наказания людей. Ибо когда «*вышел сеятель сеять семя*»[4], оказалось достаточно одной только учительной проповеди (ἡ διδασκαλία), чтобы всюду разсеять слово (учения). Коль скоро наступит некогда время, которое разграничит мир неизбежным пределом в силу того, что мир имел начало, коль скоро для мира придет некогда конец, а после конца произойдет справедливый суд над всеми, то, естественно, отсюда возникает необходимость для людей, желающих постигнуть тайны нашего учения, обосновать это учение всеми возможными доказательствами, не только теми, которые прямо и непосредственно извлекаются из Божественных Писаний, но также и

---

[1] [Срвн. Втор. 32, 8–9: «*Егда разделяше Вышний языки, яко разсея сыны Адамовы, постави пределы языков по числу ангел Божиих; и бысть часть Господня, людие Его Иаков, уже наследия Его Израиль*» и синод. пер.: «*Когда Всевышний давал уделы народам и разселял сынов человеческих, тогда поставил пределы народов по числу сынов Израилевых; ибо часть Господа народ Его, Иаков наследственный удел Его*»].

[2] Пс. 2, 8.

[3] То есть ветхозаветного.

[4] Мф. 13, 3; Лк. 8, 5; Мк. 4, 3.

такими, которые составляют результат научного изследования (τῶν ἀπὸ τῆς ἐν τοῖς λόγοις ἀκολουίας), между тем как большинство простых людей из числа верующего народа в эти умозрения Божественной мудрости не может проникнуть и понять их во всем многоразличии их содержания (ποικιλωτάτοις θεωρέμασιν), и потому должно остаться при одной только вере в Бога и Спасителя нашего рода, довольствуясь одним только основанием: «Сам Он[1] сказал», и не доверять при этом никому другому.

X. Опять-таки без основания и без доказательства, по своему обычаю, Цельс обвиняет нас далее еще в том, что мы будто бы о Боге выражаемся безо всякого благоговения и почтения. «Ясно, — говорит он, — что все это ваше разглагольствование о Боге не имеет в своем основании чувства святости и благоговения (перед Богом)». И если мы учим «о необходимости наказаний для грешников», то это, по его мнению, «только способы запугивания с нашей стороны людей простых — такие способы, в какие сами мы не верим». Вот почему он и приравнивает нас к тем личностям, которые во время мистерий в честь Вакха выносят напоказ разные страшилища и привидения. Что касается мистерий Вакха[2], то о них пусть судят греки, заслуживают ли эти мистерии какой-либо веры или нет; и Цельс, и его товарищи точно так же пусть внимают (грекам же). Мы же, со своей стороны, будем только защищаться. По поводу этой ссылки мы дадим такой ответ: мы поставили своей задачей — содействовать исправлению рода человеческого, и мы стараемся достигнуть этого частью через угрозы наказания, которые, по нашему убеждению, необходимы для всякого, а также небезполезны, может быть, и тем, которые будут их переносить (ἃς πεπείσμεθα ἀναγκαίας εἶναι τῷ πάντι τάχα δε καὶ τοῖς πεισομένοις αὐτάς οὐκ ἀχρήστους); частию же стараемся достигнуть — чрез обещание блаженства в Царствии Божием для таких, которые проводят добродетельную жизнь и чрез то делаются достойными иметь Бога своим царем[3].

[1] То есть Христос как Божественный Учитель христианства.

[2] Βάκχος — (неистовый, бешеный, упившийся допьяна) греческое прозвание Диониса, бога веселья.

[3] Срвн. 4, 13; 14, 69; 5, 14–17; 6, 70; 8, 48, 72. В своих более ранних произведениях Ориген считал наказания только мерами и средствами исправления человека и решительно отвергал за ними значение карающих мероприятий со стороны Бога, Судии и

XI. Цельс желает далее показать, что наше учение о всемирном потопе или истреблении мира огнем не заключает в себе ничего нового и ничего необыкновенного, что в данном случае мы приняли на веру то, что нашли в наших Писаниях, совершенно извратив при этом разсказы об этих событиях, имеющиеся у греков и варваров. Он говорит: «Хотя они (христиане) эти разсказы и не поняли, но, однако, слышали, что по истечении продолжительных периодов времени, когда созвездия опять возвращаются на место, с которого они сошли, мир истребляется огнем и покрывается водой, и что в последний раз, во времена Девкалиона случился потоп, и что поэтому общее чередование вещей предполагает необходимость истребления мира огнем. Вот где источник их ложного мнения! Вот почему они говорят, что Бог придет в мир как мучитель, вооруженный огнем». И на это возражение мы дадим ответ. Удивительным мне представляется то, что Цельс, человек глубоко начитанный, показывающий себя знатоком многих исторических произведений, упустил из виду древность Моисея, которого некоторые греческие историки возводят ко временам Инаха[1], отца Форонея, которого также и египтяне, и знатоки финикийской истории единогласно признают очень древним. Пусть Цельс потрудится прочесть также и две книги Флавия Иосифа о древности иудейского народа: он и здесь найдет, что Моисей много старше тех писателей которые разсказали, что «по истечении долгого времени бывают в мире потопы и пожары» и которых, по мнению Цельса, дурно поняли иудеи и христиане, высказав как результат своего непонимания этих ска-

Мздовоздаятеля. Как средства исправления они, по его воззрению, могут иметь силу и значение только для очищения павших душ и обратного приведения их в прежнее состояние доброй настроенности. Ввиду этого, мучения и наказания в системе учения Оригена теряют характер вечности (теория так называемого апокатастасиса). В приведенном же месте Ориген, вопреки своим более ранним взглядам, высказывается уже не столь решительно с точки зрения своей теории апокатастасиса и допускает несколько сглаженный вгляд на наказания грешников и блаженство праведников как на меры справедливого возмездия для тех и других со стороны Мздовоздаятеля.

[1] Время Инаха, основателя царства Аргивян в Пелопонесе вскоре после потопа Девкалиона, греческие сказания точно не обозначают. Может быть, Инах был современником патриарха Исаака, а может быть, жил несколько позднее, как это допускает и Ориген.

заний о воспламенении мира такое положение, что «Бог сойдет в мир как мучитель, вооруженный огнем».

XII. Существуют или нет периоды времени, а вместе с ними бывают или нет потопы и пожары, наступающие периодически, а также учит ли обо всем этом Священное Писание, и в особенности, в тех местах, где Соломон говорит: «*Что было, то и будет: и что делалось, то и будет делаться...*»[1], — и так далее: обо всем этом говорить в данном случае мы не намерены. Достаточно будет отметить только, что ни Моисей, ни некоторые пророки — люди глубокой древности — все свои изречения и сказания о мировом пожаре не позаимствовали у других. Если принять в соображение хронологическую последовательность, то скорее всего (нужно признать, что) другие-то дурно их поняли и, не усвоивши точно их выражений об этих мировых событиях, со своей стороны допустили вымысел, что будто бы всегда в известный период будут совершаться такие же события, которые и по своим существенным, и по отдельным признакам нисколько не будут отличаться от событий предшествующих времен. Что касается нас, то мы ни потопа, ни пожара не ставим в тесную связь с круговращением времен и периодическими сменами звезд; мы говорим, что причина всех таких мировых событий скрывается в грехе, который вследствие того, что он необычайно увеличивается, очищается при помощи потопа и пожара. Если же пророки, представляя Бога нисходящим, влагают в Его уста такие слова: «*Не наполняю ли Я небо и землю? говорит Господь*»[2], — то такие выражения нужно понимать образно (τροπολογοῦμεν). Именно Бог нисходит из Своего собственного величия и высоты, когда Он устрояет (οἰκοδομεῖ) дела людей, и в особенности, — деяния грешников. И, как обычно говорят, что учители нисходят до степени понимания детей, а мудрецы и вообще люди, углубившиеся в самое существо знания (τοὺς προκόπτοντας οὐ τῷ σωματικῶς), приспособляются к молодым людям, еще только приступившим к занятиям философией, и как при этом подразумевают, конечно, не телесное снисхождение, подобно этому и изречение Священно-

[1] Еккл. 1, 9.
[2] Иер. 23, 24.

го Писания о снисхождении или восхождении Божием[1] нужно понимать не в обычном грубо чувственном смысле этого слова.

XIII. Но так как Цельс старается зло высмеять нас, утверждая, что мы будто бы говорим «о Боге, снисходящем в мир как мучителе, вооруженном огнем», так как он этим самым вынуждает нас несколько углубиться в поставленный вопрос, хотя бы это было и неуместно в данном случае, мы, тем не менее, намерены привести здесь несколько коротеньких замечаний с целью доказать нашим читателям, что мы в состоянии отразить насмешки Цельса. Только после этого мы перейдем к дальнейшим пунктам его возражений. В Священном Писании мы читаем, что «*Бог наш есть огнь поядающий*»[2], что «огненные потоки исходят от лица Его» (ἔμπροσθεν αὐτοῦ)[3], что Он даже входит как «*огонь расплавляющий и как щелок очищающий*»[4], чтобы очистить[5] народ Свой. Так как Бог *есть огнь поядающий*, то мы спрашиваем: что же это такое, что должно быть Им истреблено? По нашему мнению, это — нечестие людей и их деяния, которые образно называются *деревом, сеном и соломой*[6], — словом, такие вещи, которые Бог истребляет подобно огню. Именно о злом (человеке) говорится, что он на ранее положенном разумном основании возводит *дерево, сено и солому*. И если кто докажет нам, что (священный) писатель в данном случае мыслил иначе, чем мы; если кто будет утверждать, что злой (человек) на этом основании будто бы возводит в буквальном смысле *дерево, сено и солому*, то, значит, и под этим огнем нужно разуметь огонь материальный, грубо чувственный. Если же очевидно, что под именем *дерева, сена и соломы* образно разумеются дела злого человека, то не вытекает ли отсюда прямой ответ также и на вопрос, какой именно нужно подразумевать здесь огонь, истребляющий такого рода дерево? Апостол гово-

---

[1] В данном случае Ориген не затрагивает учения о тайне воплощения Сына Божия и говорит о явлениях Божиих миру человеческому безотносительно к тайне Боговоплощения.

[2] Втор. 4, 24; 9, 3; Евр. 12, 29.

[3] См. Дан. 7, 10.

[4] Мал. 3, 2.

[5] χωνεύσῃ — собственно, расплавить.

[6] 1 Кор. 3, 12.

рит: «*...в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть*[1]; *у кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду. А у кого дело сгорит, тот потерпит урон*»[2]. Под делом, которое сжигается, что же иное можно подразумевать, как не то повседневное деяние, которое происходит от греховности? Наш Бог есть, следовательно, *огнь поядающий* в том именно смысле, какой мы указали. Он таким образом *входит, как огнь горнила*, с той целью, чтобы очистить разумную природу, преисполненную свинца нечестия и прочих нечистот материи[3], оскверняющих — позволю себе выразиться так — золотую и серебряную природу души. В таком же смысле говорится также и о том, что *потоки огня исходят от лица Бога* — то есть для уничтожения нечестия, которым преисполнена вся (наша) душа. Такого ответа достаточно на слова Цельса: «Вот где причина заблуждения; вот почему говорят: Бог снизойдет как мучитель, вооруженный огнем».

XIV. Посмотрим, что далее говорит Цельс с большим хвастовством в таком роде: «Еще раз, — говорит он, — возвратимся к своему разсуждению и при этом представим еще больше доказательств. Ничего нового я, конечно, не скажу, но только то, что издавна считается общепризнанной истиной (πάλαι δεδογμένα). Бог есть благ, и прекрасен, и блажен, Он находится в самых лучших и отменных условиях (ἐν τῷ καλλίστῳ καὶ ἀριστῷ). Если же Он нисходит к людям, то в этом случае для Него необходимо предполагается изменение: Его благость должна обратиться в греховность, Его нравственная чистота (καλόν) — в нечто постыдное (εἰς αἰσχρόν), Его блаженство — в несчастие, Его совершенство — в величайшую порочность. Кто же пожелает испытать такого рода изменение? Кроме того, таково уж свойство смертной природы, чтобы изменяться и принимать иной вид; безсмертная же природа такова, что она всегда пребывает одной и той же. Во всяком случае, Бог не мог воспринять на Себя такое изменение[4]. Мне кажется, нет необходимости отвечать на это

---

[1] τὸ πῦρ αὐτὸ δοκιμάσει — у Оригена; τὸ πῦρ δοκιμάσει — в синодальном издании текста.

[2] 1 Кор. 3, 13–15.

[3] Иез. 22, 18, 20–22.

[4] Цельс говорит как бы устами гностиков, которые с точки зрения своих дуалистиче-

возражение (Цельса) после того, как я подробно изложил то, как нужно понимать слова Писания, в которых говорится о нисхождении Бога в условиях человеческого бытия (πρὸς τὰ ἀνθρώπινα). Это нисхождение возможно для Него и без изменения; вопреки мнению Цельса, мы не учим, что (нисхождение Бога) должно соединяться с переменой Его «благости в греховность, Его нравственной чистоты в нечто постыдное, Его блаженства в несчастие, Его совершенства в величайшую порочность». Бог пребывает неизменным в Своем существе (τῇ οὐσίᾳ) и снисходит до человеческих дел только через Свое Провидение и домостроительство (τῇ προνοίᾳ καὶ τῇ οἰκονομίᾳ). А что Бог неизменяем — это мы утверждаем на основании Божественных Писаний, где Бог Сам о Себе говорит — в одном месте: «*...Ты — тот же...*»[1] и в другом месте: «*...Я не изменяюсь*»[2]. С богами Эпикура, правда, дело обстоит совсем иначе. Они состоят из атомов; они, следовательно, по самой своей природе и составу могут быть подвержены разрушению, коль скоро не постарались даже удалить от себя те другие атомы, от которых грозит им разрушение и уничтожение. Да и бог стоиков — поскольку он есть тело — только тогда приобретает у них руководящее значение для всего бытия, когда для мира наступает момент истребления огнем, но, наоборот, бог расчленяется в мире, когда происходит новое мирообразование[3]. Ведь все эти (философы) своим естественным умом не могли возвыситься до идеи Бога как существа, совершенно неизменяемого, простого, несложного и неделимого.

XV. Но то Существо, Которое снизошло к людям, было в *образе Божием* и по любви к человечеству *уничижило Себя*[4], чтобы иметь таким образом возможность быть понятным для людей (χωρηθῆναι ὑπ᾽ ἀνθρώπων). Но отсюда еще не следует, что с Ним

ских принципов учили, что Христос, Спаситель мира, не мог принять истинную человеческую природу, а только призрачное человеческое тело (докетизм).

[1] Пс. 101, 28.

[2] Мал. 3, 6.

[3] Ерм философ, христианский апологет II века, в своем произведении «Осмеяние языческих философов» дает яркую характеристику тех разноречивых до противоположности представлений, какие имели языческие философы по вопросу о Боге, мире и человеке.

[4] См. Фил. 2, 6–7.

произошла перемена от добра в сторону зла, так как *«Он не сделал никакого греха»*[1], и Его нравственная чистота также не изменилась в нечто постыдное, так как Он греха не познал[2], не перешел Он и из состояния блаженства в состояние бедственное; ибо Он, хотя *смирил Себя*, но через это не потерял ничего из Своего блаженства, так как Он *смирил* Себя на пользу рода нашего. Также и Его высочайшее (нравственное) совершенство отнюдь не превратилось в величайшую порочность; ибо каким образом Его благодеяние (τὸ χρηστόν) и человеколюбие могут быть выражением величайшей порочности? Если врач видит все ужасы (болезненного состояния) и осязает гнойные раны, чтобы уврачевать больных, то неужели скажешь ты, что он вследствие этого уже изменяется из доброго в злого, из прекрасного — в постыдного или что он из состояния благополучия переходит в состояние бедственное? Правда, врач, смотрящий на все ужасы (болезней) и осязающий гнойные раны, не застрахован совершенно от опасности, могущей произойти от соприкосновения с такими вещами. Но Тот, Который является целителем ран[3] наших душ силой Слова Божия, Которое в Нем пребывает, Сам был вне какой либо опасности (πάσης κακίας ἀπαράδεκτος ἦν). И если Цельс думает, что безсмертный Бог, Слово, не мог воспринять смертного тела и человеческой души без того, чтобы не произошло при этом изменения и приложения, то тогда мы сами научим его, что Слово в своей сущности (τῇ οὐσίᾳ) всегда пребывает Словом[4] и не испытывает[5] никаких страданий, которые удручают тело или душу. И только чтобы приспособить себя к не могущим выносить лучей и блеска Его Божества[6], Он делается как бы плотью (οἱονεὶ σάρξ γίνεται) и плотски ведет Свои разговоры (σωματικῶς λαλούμενος) до тех пор, пока всякий, (сначала) принимающий Его в таком виде, а затем постепенно поднятый Словом выше (κατὰ βραχὺ ὑπὸ τοῦ λόγου μετεοριζόμενος), не окажется, наконец,

---

[1] 1 Пет. 2, 22.

[2] См. 2 Кор. 5, 21.

[3] Срвн. Лк. 10, 34.

[4] Срвн. Ин. 1, 1.

[5] Срвн. ниже IV, 18.

[6] Срвн. Мф. 17, 2; Мк. 9, 3; Лк. 9, 29.

в состоянии — если можно так выразиться — созерцать начальный (и высочайший) Его образ (τὴν προηγουμένην μορφὴν θεάσασθαι).

XVI. Именно различны, в некотором роде (οἱονεί), — образы Слова (τοῦ λόγου μορφαί), под какими Оно является тем, кто желает сделаться Его учениками. Слово поступает так сообразно со степенью восприимчивости каждого из них: иначе по отношению к тем, которые еще только что недавно (ἐπ᾽ ὀλίγον) начали более или менее (ἐπὶ πλεῖον) удачно преуспевать (в знании Его учения), и иначе — по отношению к тем, которые уже близко подошли к добродетели, и иначе — по отношению к тем, которые стоят уже на пути к праведности. Но, конечно, не так, как Цельс и его присные желают того, Бог наш *преобразился*[1]. Если Он, взошедши на высокую гору, благоволил там показаться в ином и гораздо более величественном образе сравнительно с тем, в каком Его созерцали оставшиеся внизу и оказавшиеся не в состоянии следовать за Ним на гору, то случилось все это потому, что глаза этих последних были еще слишком слабы, чтобы воспринять блеск этого величественного и Божественного Преображения Слова. Ведь они с трудом могли вмещать Его даже в том образе (в каком Он обращался среди них ранее). Вот почему они, будучи не в состоянии созерцать величие, каким Он обладал теперь, только и могли сказать о Нем: *«...мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему. Он был презрен и умален пред людьми...»*[2] — Вот те замечания, которые я счел нужным привести в отповедь Цельсу, не понимающему того, что говорится в (Евангельских) сказаниях о преображениях или изменениях образа Иисуса, не могущему различить в Нем смертное от безсмертного.

XVII. И неужели этот Евангельский разсказ — особенно если его понимать так, как и следует понимать, — не является куда возвышеннее сказания о Дионисе, который только после того, как был обманут титанами, свергнут ими с трона Юпитера и растерзан ими на куски, — только после всего этого снова получил возстановленное тело и как бы ожил и затем возвратился опять

[1] См. Мф. 17, 2; Мк. 9, 2; Лк. 9, 28.

[2] Ис. 53, 2–3.

на небо? Или только грекам позволительно все подобного рода выдумки объяснять иносказательно и относить их к разряду сказаний о душе (и ее жизни), а для нас остается закрытым всякий путь к соответствующему толкованию даже в том случае, если оно находит себе гармоническую согласованность в Писаниях, которые — от Божественного Духа, пребывающего в чистых душах? О смысле (τὸ βούλημα) наших Писаний Цельс, собственно, не имеет никакого представления. Вот почему он и оспаривает в них только тот смысл, какой он сам им приписывает, а не тот, какой они имеют. Если бы Цельс уразумел только, что будет с душой в вечной жизни, которая ее ожидает, а также составил бы себе понятие о сущности души и ее происхождении, то он не нашел бы ничего смешного и в том, что Безсмертный вошел в смертное тело и уж, во всяком случае, не посредством того переселения из одного тела в другое, о каком говорит Платон[1], а некоторым другим, более возвышенным образом. Цельс усмотрел бы особенное выражение великой любви к людям в том факте, что (Сын Божий) нисшел, дабы обратить *погибших овец дома Израилева*[2], — как таинственно выразилось Писание, — обратить, говорю, тех овец, которые разбрелись с гор и к которым пришел, как говорится в некоторых притчах, пастырь, оставивший на горах прочих овец, которые не заблудились[3].

XVIII. Цельс долго останавливается на том, чего даже не понимает. Таким образом, он, собственно, повинен в наших повторениях одних и тех же мыслей. Мы, со своей стороны, не хотели допустить, чтобы кто-нибудь мог подумать, что мы оставили часть его возражений без соответствующих исследований. Вот что говорит Цельс дальше: «Или Бог действительно изменяется — как думают эти (христиане) — в смертное тело, чего, собственно, допустить нельзя, как это и доказано раньше; или же Он не изменяется, но только делает так, чтобы смотрящие на Него приходили в уверенность, что Он изменяется. Если же это так, то значит — Он допускает ложь и обман. Но ложь и обман — всегда зло, исключая разве случай, когда ложью и обманом пользуются

[1] Срвн. Plato, Phädon, c. XV; Phädr, c. XXVIII; Respubl. X, 16; Tim., c. XIV.

[2] Мф. 15, 24.

[3] Мф. 18, 12–13; Лк. 15, 4.

как средствами врачевания больных, или для исцеления безумных друзей, или же для избежания опасности, которой угрожают враги. Но больные и безумные опять-таки не суть друзья Божии; да едва ли Бог и боится кого-нибудь, следовательно, едва ли и имеет необходимость прибегать ко лжи, чтобы избегнуть опасности». На это возражение можно дать ответ двояким способом: один из них дает нам природа (φύσεως) Божественного Слова, Которое есть Бог, другой же способ мы находим в душе Иисуса. О природе Слова я говорю: как в организме кормилицы пища превращается в молоко приспособительно к природе ребенка, как по приказанию врача больной человек принимает такую пищу, которая может и должна содействовать его выздоровлению и возстановлению, и как сильным и здоровым людям, напротив, предлагается уже совсем другая пища, — подобно этому и Бог изменяет силу (δύναμιν) Своего Слова, которое должно питать человеческие души соответственно со степенью восприимчивости каждой из них. Вот почему и по слову Писания — одним дается «*чистое словесное молоко*»[1], другим же, более слабым, только огородные овощи, а иным, совершенным, уже «*твердая пища*»[2]. И во всяком случае, Слово не обманывает своей природы, когда для каждого становится питанием соответственно со степенью его восприимчивости; оно не способно при этом ни к какому обману, ни к какой лжи.

Если же кто-нибудь желает приурочить изменение к душе Иисуса, которая соединилась с телом, то мы зададим такому человеку вопрос, как именно он представляет себе это изменение. Если он разумеет в данном случае изменение сущности, то тогда мы на это скажем, что не может быть допущено изменение не только по отношению к душе (Иисуса), но и по отношению ко всякой другой разумной душе. Если и при этом все же будут настаивать на изменении на том основании, что душа, соединившись с телом, оказалась как бы в страдательном положении (πάσχει τι), благодаря воздействию на нее со стороны тела и со стороны места, в которое она пришла, то тогда мы спросим, что же странного в том, что Слово по великому человеколюбию бла-

[1] 1 Пет. 2, 2.

[2] Рим. 14, 2; Евр. 5, 12, 14.

говолило даровать Спасителя (λόγῳ καταβιβάζοντι σωτῆρα) роду человеческому? Тем более, что ранее никто из обещавших даровать исцеление не мог совершить столько, сколько дел явила та душа, которая добровольно (ἑκουσίως) по любви к роду нашему снизошла в эту юдоль человеческих бедствий (εἰς τὰς ἀνθρωπίνας κῆρας). Божественное Слово знает это, и всюду во многих местах Писания говорит об этом. Будет достаточно, если мы приведем в данном случае хотя бы одно изречение Павла, которое читается так: «*...в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе. Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба ... и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени*»[1].

XIX. Другие, если желают, пусть соглашаются с мнением Цельса, что «Бог не на самом деле изменяется, но что тем, которые видят Его, Он дает только повод думать, что Он изменяется». Нас же это возражение не касается, так как мы веруем, что Иисус не призрачно только, а истинно и действительно пришел к людям на землю. Тем не менее, мы намерены и на эти слова Цельса представить опровержение. Цельс! Да сам-то ты разве не говоришь, что ложь и обман дозволительны иногда как средства врачевания? Что же странного, что нечто подобное было и в том случае, когда Он принял намерение совершить дело спасения (σώζειν) при помощи таких же средств? Случается, что и слова, приправленные ложью, — как это бывает с врачами при их врачевании больных, — иногда скорее исправляют нравы, чем слова, соответствующие истине. Впрочем, этим способом мы думаем воспользоваться только для защиты других. Итак, ничего нет странного также и в том, если врачующий больных друзей, исцелит также и любезный (Ему) род человеческий при помощи тех же средств, которые употребляются не с (дурной) целью и намерением, а только применительно к обстоятельствам. Коль скоро человечество потеряло разум, то Слово должно было воспользоваться теми средствами спасения, которые Оно нашло по-

[1] Флп. 2, 5–9.

лезными для безумных при обращении их на путь разумной жизни. Цельс говорит: «Так поступает только тот, кто думает избежать опасности со стороны врагов». Но Бог во всяком случае никого не боится; Ему, следовательно, не нужно было и обманывать своих врагов, чтобы избегнуть грозящей от них опасности. О нашем Спасителе никто не говорил ничего подобного; поэтому совершенно излишний и напрасный труд опровергать и самое возражение Цельса. На слова: «...ни больной, ни безумный во всяком случае не могут быть другом для Бога...» — я уже за других ответил еще раньше. Там я сказал в отповедь (Цельсу), что домостроительство совершилось не ради больных и безумных друзей, но для того, чтобы принять в содружество с Богом и тех, которые, ввиду болезни души и противоестественного помрачения разума, пребывали еще врагами. В Писании совершенно ясно говорится, что все, что претерпел Иисус, претерпел ради грешников, чтобы их отвлечь от грехов и сделать праведниками[1].

XX. Потом Цельс выводит в лицах, с одной стороны, иудеев, разсуждающих о том, почему, по их мнению, пришествие Христа ожидается еще только в будущем, а с другой стороны, он выставляет и христиан, разсуждающих между собой о пришествии Сына Божия к людям как о событии, уже совершившемся. Мы, пожалуй, подвергнем обсуждению и эти слова Цельса, но только, по возможности, кратко. Иудеи у него говорят следующее: «Так как жизнь наполнилась всякого рода пороками, то необходимо, чтобы Бог послал того, который наказал бы беззаконников и все опять привел бы в чистоту подобно тому, как это было во времена первого потопа». И так как он далее при этом заставляет и христиан сделать некоторые добавления к сказанному, то ясно, что и им он приписывает приведенные выше слова[2]. Но что странного в том, что ввиду распространения зла должен прийти тот, кто очистит мир и каждому воздаст по заслугам? Ведь было бы недостойно Бога, если бы Он распространению зла не полагал предела и не обновлял бы мира (τὰ πράγματα). И сами греки знают, что земля в течение известных периодов очищается через потоп или огонь. Так Платон в одном месте говорит: «Когда же боги, очи-

[1] Срвн. Мф. 9, 13; Мк. 2, 17; Лк. 5, 32; 1 Тим. 1, 15; Евр. 2, 15.

[2] Срвн. ниже IV, 22.

щающие землю водами, наводят на землю потоп, тогда живущие на горах...[1]», и так далее или, может быть, когда подобные речи раздаются из уст греков, то они заслуживают внимания и уважения, а когда мы утверждаем то же самое, что восхваляют греки, то это представляется ему ничтожным мнением, не имеющим уже никакой ценности? Во всяком случае, люди, имеющие твердое намерение читать все (Священные) Писания в их последовательной связи и с известной тщательностью, могут доказать не только глубокую древность мужей, в своих писаниях касавшихся этих вопросов, но также возвышенный характер их сказаний, равным образом, внутреннюю связь и согласованность отдельных частей этих сказаний (τὸ ἀκόλουθον αὐτοῖς).

XXI. Я не понимаю, почему именно Цельс старается приравнять потоп, которым и по учению иудеев, и христиан была очищена земля, к разрушению башни (Вавилонской). Если мы даже допустим, что сказание о башне, как оно читается в первой книге Моисея[2], не заключает в себе никакого возвышенного смысла, но, как думает Цельс, должно пониматься буквально[3], то и тогда еще не видно, чтобы построение башни совпадало с очищением земли. Правда, Цельс еще может отстаивать мнение, что так называемое смешение языков послужило к очищению земли. Но однако и по поводу этого обстоятельства каждый ученый (ὁ δυνάμενος) может дать более или менее обстоятельное разъяснение, особенно если задастся целью показать, что означает это повествование, понимаемое в обыкновенном смысле, и что в нем должно быть отнесено к области иносказания. Но так как при этом Цельс полагает, что Моисей, разсказавший историю о башне и о смешении языков, будто бы заимствовал все, касающееся башни, из искаженного им же повествования о сыновьях Алоея, то надобно сказать, что до Гомера[4], по моему мнению, ни-

[1] Plato, Tim. c. III.

[2] Быт. 11, 1–9.

[3] σαφὴς υγχάνῃ — собственно, оказывается (то есть сказание о башне) ясным само по себе. В данном месте обнаруживается крайность экзегетических приемов Оригена, который был склонен во многих ветхозаветных сказаниях усматривать, главным образом, таинственно-иносказательный смысл, а не действительную историю.

[4] Гомер, «Одиссея» XI, 305–320; «Илиада» V, 385–387.

кто о сыновьях Алоея[1] даже и не говорил и что история о башне, разсказанная у Моисея, как я убежден, куда древнее не только Гомера, но и изобретения самих греческих письмен. Кто же, спрашивается, прежде исказил разсказ другого? Автор ли мифа о сыновьях Алоея — историю о башне, или, наоборот, написавший о башне и смешении языков — сказание о сыновьях Алоея? Ведь для всякого непредубежденного читателя ясно, что Моисей древнее Гомера.

Точно так же и в сказании об истреблении огнем городов Содома и Гоморры за их нечестие — сказании, помещенном Моисеем в книге Бытия[2], Цельс усматривает сходство с разсказом о Фаэтоне[3]. И в данном случае у Цельса произошла та же ошибка: он не принял в соображение древность Моисея. Между тем, писатели, повествующие о Фаэтоне, по-видимому, жили еще позднее, чем даже Гомер, со своей стороны, живший позднее Моисея[4]. Но мы, собственно, и не отвергаем того положения, что огонь, обладающий силой очищения, истребит некогда мир, что грех и порок будут исторгнуты и что наступит опять обновление мира[5]; мы признаем даже, что всему этому мы научились из Священных книг — у пророков. Так как пророки — как об этом мы говорили раньше[6], — предсказывая о многих событиях будущего, через исполнение многих своих предсказаний ясно доказали, что они изрекали истину и что Дух Божий обитал в них, то отсюда само собой ясно, что и в отношении к тем предсказаниям, ко-

---

[1] Алоиды — сыновья Ифимедии и Алоея, сына Посейдона, — От и Эфиальт. Сказание передает, что алоиды, выраставшие ежегодно на локоть в ширину и на сажень в вышину, на девятом году своей жизни стали угрожать самим богам Олимпа, стараясь взгромоздить Оссу на Олимп, а на Оссу — Пеллий. Их ухищрения были прерваны Аполлоном, который поразил их своими стрелами.

[2] Быт. 19, 1–29.

[3] Фаэтон, сын Гелиоса (бога солнца) и Климены, дочери Океана. По мифическим сказаниям греков юноша Фаэтон, испросив у своего отца дозволения на один день править солнечной колесницей, сбился с пути и зажег небо и землю, так что Зевс был вынужден поразить его молнией, чтобы спасти весь мир от гибели. Пораженный Фаэтон упал в реку Эридан.

[4] Более или менее твердо установленной датой для жизни Гомера считается время около 880 г. до Р. Х., а Моисей жил за 1500 лет до Р.Х.

[5] Срвн. Ис. 24, 1...; Иер. 12, 7...; 40, 8; Мих. 1, 2...; Соф. 1, 2...; 3, 8...; Мал. 3, 1...

[6] См. выше I, 36–37; III, 2–4.

торые еще не исполнились, мы должны верить пророкам или, вернее — тому Духу Божию, Который (пребывал) в них.

XXII. «Христиане, — продолжает Цельс дальше, — прибавили к сказаниям иудеев еще некоторые подробности. Они стали утверждать, что Сын Божий уже был послан (на землю) из-за прегрешений иудеев и что иудеи испытали на себе гнев Божий за то, что подвергли наказанию Иисуса и напоили Его желчью»[1]. Конечно, всякий волен по своему желанию обличать, как ложь, сказания (христиан), но ведь факт, что не прошло еще и одного полного поколения с тех пор, как иудеи подвергли Иисуса таким страданиям и весь иудейский народ был изгнан из места своего обитания. Ведь Иерусалим, если только я не ошибаюсь, был разрушен через 42 года после распятия Иисуса[2]. И нигде мы не находим сказания, откуда было бы видно, что иудеи с самого начала своего существования, при покорении их сильнейшими (народами), в продолжение столь долгого периода времени лишались возможности чтить своего Бога и выполнять священные обряды (τῆς σεμνῆς ἁγιστείας καὶ λατρείας). А если иногда и может показаться, что Бог оставляет иудеев за их прегрешения, то ведь Он же опять и посещал их (Своею милостью), и возвращал на их землю, где они и могли затем безпрепятственно выполнять свое богослужение, установленное законом. В доказательство того, что в Иисусе было нечто Божественное и священное (θεῖον τι καὶ ἱερὸν χρῆμα), можно указать на тот факт, что иудеи именно из-за Него переносили так долго столь великие и многочисленные бедствия. И мы утверждаем с полной решительностью, что их царство не будет уже возстановлено. Ведь они совершили злодеяние, превзошедшее все границы гнусности, замыслив свои козни против Спасителя рода человеческого в том именно городе, где они совершали Богу установленные законом обряды — эти символы великих таинств. Вот почему именно тот город, в котором Иисус перенес все эти страдания, и нужно было разру-

[1] Срвн. Мф. 27, 34; Пс. 68, 22.

[2] Христос был распят в 783 году после основания Рима, которое падает на 753 год до Р. Х.; разрушение Иерусалима при Императоре Веспасиане чрез сына его Тита было в 70 году после Рождества Христова. Ориген, таким образом, приводит ошибочную хронологическую дату под влиянием, вероятно, Климента Александрийского (срвн. Строматы, 1, 21).

шить до основания, весь же иудейский народ лишить его местожительства и разсеять его по всему миру, а иные (народы) призвать к участию в блаженстве, обещанном Богом. Этими иными (народами) и являются как раз христиане, к которым снизошло учение об истинном (εἰλικρινοῦς) и чистом (καθαρᾶς) Богопочитании и которые восприяли таким образом новые законы, приспособленные к повсюду распространившемуся и окрепшему гражданскому строю (πολιτείᾳ)[1]. Ведь прежние законы были дарованы только одному народу, управляющемуся царями при действии таких домашних и однообразных условий, которые теперь всецело и во всем своем содержании оказались уже не соответствующими (новому строю жизни христианской).

XXIII. После этого, осмеивая по своему обычаю одновременно и иудеев, и христиан, Цельс сравнивает тех и других и «с роем летучих мышей, и с выползающими из своих нор муравьями, и с сидящими у своего болота лягушками, и с земляными червями, собравшимися вместе в уголок навозной кучи, и ведущими между собой спор о том, кто из них оказался более всего грешником, и утверждающими такое положение: только нам одним Бог наперед проясняет и возвещает о всех Своих деяниях, только о нас одних Он промышляет и о нас одних расточает все свои заботы, покинув при этом весь мир, все движение небес, предоставив всю обширную землю ее собственному произволению, только к нам одним Он посылает Своих провозвестников и посылает их неустанно, озабоченный тем, чтобы мы всегда пребывали с Ним в единении». Таким образом, в его воображении «мы похожи на червей, которые говорят: Бог есть, но только мы при этом занимаем по отношению к нему ближайшее место, потому что Он сотворил нас во всем подобными Богу и только нам подчинены все вещи: и земля, и вода, и воздух, и звезды — все для нас, все для служения нам предназначено». Черви — это мы, очевидно, — у него говорят так: «И вот теперь, когда некоторые между нами сделались грешниками, придет или Сам Бог, или пошлет Сына,

[1] Под словом πολιτείᾳ Ориген разумет, конечно, не современный ему уклад жизни языческого государства и общества, а тот новый христианский строй общественной жизни, который, по его взгляду, должен прийти на смену умирающей языческой общественности под действием новых животворных религиозно-нравственных начал христианства.

чтобы беззаконников ввергнуть в огонь, а нам, остальным, вместе с Ним насладиться вечной жизнью». Ко всем этим речам Цельс добавляет еще: «Эти споры, — говорит он, — еще уместны по отношению к червям и лягушкам, но никак не по отношению к иудеям и христианам, которые так препираются между собой».

XXIV. Чтобы ответить на эти обвинения, направленные против нас, мы обратимся к людям, разделяющим все подобные обвинения, с таким вопросом: всех ли людей без различия — по сравнению с превосходством Бога — вы намерены приравнивать и к рою летучих мышей, и к муравьям, и к лягушкам, и к червям или же, может быть, к некоторым людям вы не прилагаете предложенного сравнения и считаете их действительно за людей на том основании, что они обладают и разумом, и имеют у себя установленные законы? И может быть, вы только христиан и иудеев желаете приравнять ко всем этим животным за то, что вам не нравятся их законы? Вы, конечно, можете дать на наш вопрос какой угодно ответ, но, во всяком случае, и мы найдемся что ответить вам и постараемся доказать, что такое сравнение является неуместным, все равно — будете ли вы применять его ко всем людям, или же только к христианам и иудеям. Возьмем на первый раз хотя бы ваше утверждение, по которому все люди по сравнению с Богом, как вы говорите, должны быть поставлены на одной ступени с указанными жалкими животными на том основании, что они так малы и ничтожны, что никоим образом не могут идти в сравнение с неизмеримым величием Божиим. Но какое же вы разумеете ничтожество (μικρότης)? Ответьте же мне, добрые люди (ὦ οὗτοι)! Если это (ничтожество) вы ставите в зависимость от тела, то тогда знайте, что — разсуждая здраво (πρὸς ἀλήθειαν) — тело еще не может быть мерилом при определении того, что должно быть признано великим и что малым. Иначе грифы и слоны окажутся более совершенными, чем мы, люди, и это потому, что они и больше, и сильнее, и живут гораздо дольше нас. Но ведь ни один разумный человек не будет настаивать на том, что эти неразумные животные только из-за величины своего тела стоят выше нас. Собственно, разум возвышает разумные существа над всеми неразумными (животными). Против такого сравнения возстанут, конечно, те чистые и блаженные существа,

которые у вас именуются добрыми гениями, а у нас обычно называются ангелами Божиими, а равно возстанут и все прочие существа, которые имеют высшую организацию по сравнению с людьми: ведь их разумная природа обладает совершенством (организации) и одарена добродетелями всякого рода.

XXV. Если же вы считаете человека ничтожным не за тело, а за душу на том основании, что душа ниже по достоинству всех прочих разумных существ, в особенности — существ чистых и святых, и стоит ниже их потому, что в ней обитает грех, то почему же тогда и роем летучих мышей, и муравьями, и червями, и лягушками должны признаваться именно только дурные из среды христиан и порочно живущие из среды иудеев, а не нечестивцы из среды прочих народов? Если уж держаться такого взгляда, то тогда уж всех грешников, а особенно тех, которые совершенно распустили волны своих страстей, нужно предпочтительно перед другими людьми считать и летучей мышью, и червем, и лягушкой, и муравьем. Предположим, нашелся бы какой-нибудь оратор, подобный Демосфену[1], и при этом был бы так же порочен, как и последний, а его образ поведения был бы столь же распутным, или, предположим, нашелся бы и еще какой-нибудь человек, подобный известному ритору по имени Антифон[2], который как раз в своей книге, известной под названием «Об истине», притом в выражениях, какие мы находим и в сочинении Цельса, отвергает учение о Провидении, то тогда, значит, и все подобные люди оказались бы ничуть не лучше червей, ползающих в углу навоза, — навоза, говорю, незнания и невежества? Во всяком случае, никакое существо, одаренное разумом, каково бы оно ни было по своим стремлениям, без нарушения справедливости не может быть приравнено к червяку на том простом основании, что оно все же обладает стремлением, направленным в сторону

[1] Демосфен, великий греческий оратор, родился около 381 г. до Р. Х., скончался в 322 г. Принимал видное участие в борьбе греков против Македонии. Когда Антипатр одержал над афинянами победу, Демосфен вместе с друзьями был отдан под суд и приговорен к смерти, которую он ускорил самоубийством.

[2] Антифон, родился около 480 г. до Р. Х., скончался в 411 г. Основатель особой риторской школы, в которой процветало, главным образом, ораторское искусство политического стиля. Известен как автор многих ораторских произведений и, между прочим, как составитель риторики (τέχνη ῥητορική), которая до нашего времени, однако, не сохранилась.

добродетели. Ведь это стремление к добродетели, как бы запечатленное в душе (ὑποτυπώσεις), не допускает даже мысли о том, чтобы приравнивать к червякам такие именно существа, которые одарены способностью к добродетели (τοὺς δυνάμει ἔχοντας τὴν ἀρετήν) и даже не могут совершенно уничтожить в себе прирожденные им семена добродетели (τὰ σπέρματα αὐτῆς). Итак, ясно отсюда, что не все вообще люди — черви в сравнении хотя бы и с Богом. Ведь коль скоро разум обязан своим происхождением Тому Слову, Которое пребывает у Бога (παρά θεοῦ), то, значит, для разумного существа (τὸ λογικὸν ζῷον) совершенно нельзя отрицать родства его с Богом. Отсюда следует также и то, что дурных христиан и иудеев, которые на самом деле и не могут даже считаться христианами и иудеями, если и можно приравнивать к червям, валяющимся в углу навозном, то, во всяком случае, не предпочтительно перед нечестивцами из среды прочих народов. Если уж сама природа разума не допускает такого сравнения, то, очевидно, природе человеческой, приспособленной к добродетели, мы не должны наносить оскорбления сравнением ее с такими животными даже в том случае, если она и грешит по неведению.

XXVI. Если же из-за учения (δόγματα), которое Цельсу не нравится и которое он, по-видимому, совсем не знает, христиане и иудеи, а отнюдь не прочие люди, оказываются червями и муравьями, то тогда мы пригласим нашего противника произвести само сравнение того учения, которое, по общему признанию, исповедуют христиане и иудеи, с учением прочих людей. Тогда и признающим некоторых людей за червей и муравьев будет ясно, что сравнение с червями, муравьями и лягушками, собственно, нужно будет приложить к тем, которые утратили истинное знание о Боге и, увлекшись ложным представлением о благочестии, стали полагать это благочестие в почитании безсловесных животных, или идолов, или прочих тварей, красота которых, напротив, должна была бы приводить их к восхищению и почитанию Творца этих тварей. Тогда будет понятно, что людьми-то, или же существами, так сказать, более благородными, чем люди, и являются собственно те, которые последовали разуму (Откровения), которые, отрешившись от камня и дерева, и даже от серебра и

золота — этих драгоценных предметов в глазах людских — словом, от всякой красоты мирской, вознеслись ко Творцу всех вещей, которые прониклись надеждой на Него в той уверенности, что только Он один и может дать удовлетворение (διαρκεῖν) всему бытию, что Он именно проникает в помышления всех и слышит молитвы всех, — которые поэтому и возсылают к Нему свои моления, а в своих делах как бы чувствуют Его в качестве зрителя всех деяний и в своих речах как бы опасаются Его присутствия в качестве слушателя всех словес из боязни проронить что-нибудь не угодное Богу. И неужели подобное благочестие, которое нельзя сломить ни трудами, ни страхом смерти, ни убеждениями разума, нисколько не имеет значения, хотя бы для того, чтобы людей, принимающих на себя такой подвиг, не приравнивать к червякам, каковое сравнение можно было делать разве только по отношению к моменту, предшествующему столь великому благочестию?

Ужели, далее, все подобные люди, которые преодолевают похоть постыдной страсти — похоть, ослабляющую и разстраивающую столь многие души, неужели и эти люди только потому, что питают в себе уверенность в невозможности наследовать содружество с Богом без стремления приблизиться к Нему посредством воздержания, представляются вам братьями червей, родственниками муравьев, двойниками (παραπλήσιοι) лягушек? Разве праведность, эта светлая добродетель, которая является основой общественного права (ὁμογενὲς κοινωνικόν), определяющего отношения к ближнему, — основой справедливости, человеколюбия и благожелательности, — не имеет уже никакой ценности для того, чтобы обладателя такой добродетелью не подвергать сравнению с летучей мышью? Напротив, не те ли, которые предаются необузданным страстям, каковыми и являются многие люди, доводящие посещение продажных женщин до полного безразличия и в то же время поучающие, что такие поступки отнюдь не нарушают пристойности, — не эти ли, говорю, люди суть черви, валяющиеся в грязи? И такое заключение тем более справедливо, если мы противопоставим таких людей тем мужам, которые восприяли учение — не брать *членов Христовых*[1],

[1] 1 Кор. 6, 15, 16.

не брать тела, в котором обитает Слово, для того, чтобы делать их *членами блудницы*[1], — тем мужам, которые научились, что тело, это жилище разумной души и посвященное Богу, Творцу всех вещей, есть *храм Божий*[2], ими обитаемый, и что (тело) становится таковым (храмом) в том случае, если мысль о Творце пребывает чистой и незапятнанной (καθαρᾶς), — тем мужам, которые даже боятся осквернить храм Божий через запретное сожительство (συνουσίας) и таким образом считают упражнение в воздержании как бы существенной принадлежностью Богопочитания.

XXVII. Я не говорю уже о прочих пороках, господствующих среди людей, — о таких пороках, от которых, быть может, не свободны даже и такие мужи, которые представляются чистыми в своих философских убеждениях. Ведь много и таких философов, которые и в области философии не считаются выразителями истины (οἱ ἐν φιλοσοφίᾳ νόθοι). Я не могу только заводить речи о том, что много таких погрешностей можно встретить у тех, которые не относятся как к числу христиан, так и к числу иудеев. Я утверждаю, что собственно у христиан-то как раз можно и не найти таких погрешностей, особенно если ты доподлинно (κυρίως) изследуешь, что такое христианин. И если все же могут оказаться (у них) погрешности, то вовсе не у тех, которые имеют доступ в общественные собрания и приходят туда для общих молитв; погрешности могут оказаться разве только среди еще не исключенных от общения в молениях — у тех, которые могут попасть туда совершенно незаметно и остаются еще неразысканными в толпе. Следовательно, мы вовсе не какая-то «куча червей», коль скоро по адресу иудеев на основании их же собственных Священных книг, которые составляют для них предмет веры, мы можем засвидетельствовать и доказать, что предсказанный пророками (Спаситель) уже пришел, что Бог оставил иудеев за их величайшие преступления, что, напротив, мы, принявшие Слово, на Бога возлагаем самые лучшие надежды, в основании которых лежит вера в Бога и наша жизнь, свободная от всякого нечестия и порока и могущая привести нас к содружеству с Бо-

[1] 1 Кор. 6, 15.

[2] 1 Кор. 3, 16; 6, 19; 2 Кор. 6, 16.

гом (οἰκειῶσαι αὐτῷ)[1]. Следовательно, не всякий еще, признающий себя иудеем или христианином, может сказать о себе просто: «весь мир и движение небесное» исключительно ради нас созданы Богом. Но только тот, кто — согласно учению Иисуса[2] — *чист сердцем, и кроток, и миротворец*, кто терпеливо может переносить опасности, соединенные с благочестием, только такой человек по праву может самоуверенно уповать на Бога и, если он знаком с пророками и понимает их, в то же время говорить: все это нам, верующим, Бог наперед открыл и возвестил.

XXVIII. В уста христиан, которые в глазах Цельса являются червями, он влагает еще такие слова. «Бог оставил попечение о движении небес, Он предоставил всю эту обширную землю ее собственному течению и только о нас одних Он промышляет, только к нам одним Он посылает своих вестников и посылает их неукоснительно, заботясь о том, чтобы у нас с Ним установилась вечная связь». Нужно заметить, что Цельс таким образом заставляет нас говорить, собственно, такие вещи о которых мы никогда и не думали. Мы уже читали и в том убеждены, что Бог любит все существующее, и среди сотворенных Им вещей нет ничего такого, что было бы предметом Его ненависти, ибо Он не может быть ненавистником того, что было Им уготовано[3]. Читали мы также и такое изречение: «...Ты *все щадишь, потому что все Твое, душелюбивый Господи. Нетленный Твой Дух пребывает во всем. Посему заблуждающихся Ты мало-помалу обличаешь и, напоминая им, в чем они согрешают, вразумляешь...*»[4] Как же мы можем говорить, что «Бог оставил попечение о движении небес и обо всем мире, презрел всю эту обширную землю и только на нас одних останавливает все свои заботы», — на нас, которые знают, что в своих молитвах мы всегда должны помнить, что «*милости Господней полна земля*»[5], что *милость Господня простирается на всякую плоть*[6], что Господь благ и «*повелевает солнцу Своему восходить над злыми и*

[1] См. Тит. 2, 14.
[2] См. Мф. 5, 5, 8–9.
[3] Срвн. Прем. 11, 25.
[4] Прем. 11, 27; 12, 1–2.
[5] Пс. 32, 5.
[6] См. Сир. 18.

добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных»[1], и что Он убеждает нас, если только мы хотим быть Его чадами, — следовать Его примеру, и что Он же научает нас благодетельствовать всем людям[2] по мере возможности. Само Писание называет Его «Спасителем *всех человеков, а наипаче верных»*[3]; и о Его Помазаннике мы читаем (в Писании), что *«Он есть умилостивление* (ἱλασμός) *за грехи наши, и не только за наши, но и за грехи всего мира»*[4]. Приведенные места (из Писания) ясно утверждают совсем не то, что приписывает (нам) Цельс. Правда, некоторые из иудеев могут проводить несколько и иные представления ограничительного характера, но, во всяком случае, не христиане, которые твердо знают, что *«Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками»*[5]. Впрочем, *«едва ли кто умрет за праведника; разве за благодетеля, может быть, кто и решится умереть»*[6]. Ныне же Иисус, Которого мы называем Помазанником Божиим, — этим выражением, обычным для наших Писаний, — проповедуется пришедшим для всех грешников[7], где бы они ни были, — и притом с целью, чтобы грешники оставили грех и самих себя доверили Богу.

XXIX. Что касается выражения: «Бог существует, но только мы занимаем ближайшее к Нему место», то, может быть, Цельс действительно заимствовал это выражение из уст людей, которых сам же он назвал «червями». Но тогда, значит, Цельс поступает точь-в-точь как человек, который желает всю философскую школу сделать ответственной за нелепую мысль, высказанную каким-либо юношей, который в продолжение только трех дней ходил в школу философа и уже возгордился перед прочими людьми, как стоящими ниже его (по философскому образованию) и не имеющими никакого понятия о философии. Что же касается нас, то мы знаем, что есть много средств, которые по сравнению

[1] Мф. 5, 45.
[2] Срвн. Мф. 5, 44; Лк. 6, 35.
[3] 1 Тим. 4, 10.
[4] 1 Ин. 2, 2.
[5] Рим. 5, 8.
[6] Рим. 5, 7.
[7] 1 Тим. 1, 15.

с человеком занимают более почетное положение. Так мы читаем в Писании: «*Бог стал в сонме богов*»[1]; но здесь разумеются, конечно, не боги, которым поклоняются язычники, «*ибо все боги народов — идолы*»[2]. Писание же говорит нам, что «*Бог стал в сонме богов; среди богов произнес суд*»[3]. Мы знаем также, что «*хотя и есть так называемые боги, или на небе, или на земле, так как есть много богов и господ много; но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им*»[4]. Нам известно и то, что ангелы занимают высшее положение по сравнению с людьми, почему именно люди приравниваются к ангелам в том случае, когда они достигают ступени высшего совершенства. Так говорится, что праведники после *воскресения мертвых ни женятся, ни замуж не выходят, (но становятся как ангелы небесные), делаются равны ангелам*[5]. Мы знаем, что существует также распределение всех существ по разрядам, и из них одни — так называемые престолы, а другие — господства, иные же — власти, а иные — начала[6]. Из Писания нам известно, что мы, люди, гораздо ниже тех (ангельских сил) и можем только питать надежду уподобиться им всем, если будем проводить благочестивую жизнь и во всем будем поступать согласно предписанию нашей веры. Наконец, мы читаем (в Писании): «*...еще не открылось, что будем. Знаем только, что когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть*»[7]. Если же кто-нибудь и окажется таким человеком, который будет говорить: «Бог есть, но только мы занимаем ближайшее к Нему место», и если он выскажет такие слова на том основании, что он слышал-де их от людей, которые сами не знают, что говорят, или — если и знают, то толкуют неправильно истинное учение, то я, со своей стороны, мог бы такие слова объяснить в том смысле, что мы-то и суть люди такого сорта, которые преуспели в знании, или — еще лучше — преуспели и в знании, и в то же время в доброде-

[1] Пс. 81, 1.
[2] Пс. 95, 5.
[3] Пс. 81, 1.
[4] 1 Кор. 8, 5–6.
[5] См. Лк. 20, 35–36; Мф. 22, 30.
[6] Кол. 1, 16.
[7] 1 Ин. 3, 2.

тели. Ведь по нашему представлению у всех блаженных природ добродетель одна и та же[1]. Вот почему нам и предписывается: «*...будьте совершенны, как ... Отец ваш Небесный*»[2]. Итак, у хорошего и честного человека отнюдь не может быть сходства «с червем», ползающим «в грязи», ни один благочестивый человек не может быть приравнен «к муравью», ни один праведник — «к лягушке»; равным образом, ни один человек, имеющий душу, просвещенную тихим светом истины, не может сравниваться с летучей мышью без явного нарушения справедливости.

XXX. Мне кажется, что Цельс не понял и следующего места (Писания): «*Сотворим человека по образу Нашему (и) по подобию Нашему*»[3], и только потому при ссылке на эти слова он также выводит своих «червей», которым и влагает в уста слова: «Мы сотворены Богом, и Ему во всем (πάντῃ) подобны». Но если бы Цельс разузнал, что есть разница между выражением «человек создан по образу Божию», и выражением «создан по подобию», если бы он обратил внимание на то, что по Писанию Бог, собственно, сказал так: «*Сотворим человека по образу Нашему (и) по подобию Нашему*», — что Бог, следовательно, сотворил человека по образу только Бога, а и не по подобию также [?], — то тогда Цельс, во всяком случае, не приписал бы нам слова, что «мы-де совершенно подобны Богу». Мы не утверждаем также и того, что «звезды нам подвластны». Ведь только упоминаемое (в Писании) воскресение праведников — а что под ним нужно разуметь, мудрецы, конечно, знают — приравнивается (апостолом) и к солнцу, и к луне, и к звездам. Апостол так выражается: «*Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд: и звезда от звезды разнится в славе. Так и при воскресении мертвых*»[4]. И в древнем пророчестве[5] Даниила имеется в виду то же самое состояние праведников. Цельс приписывает нам также слова, что «все-де предназначено для служения нам». Но он, может быть, совсем и не слышал, чтобы

[1] Срвн. у Цицерона — De legibus I, 8, 25; у Климента Александрийского — Stromat. VI, 14, 114; у Феодорита — Graec. Affect. Curatio, disp. XI (de fine et judicio).

[2] Мф. 5, 48.

[3] Быт. 1, 26.

[4] 1 Кор. 15, 41–42.

[5] Дан. 12, 3.

кто-нибудь из наших мудрецов действительно так выражался. Он, может быть, даже и не знал, что по заповеди (Христа) *больший между нами должен быть всем слугою*[1]. Если греки говорят:

Солнце и ночь служат смертным[2], —

то в данном случае их выражение находят прекрасным, ему дают известное объяснение. А если мы будем говорить то же самое или нечто в том же роде, то Цельс сейчас уже поднимает против нас брань и находит здесь повод к возражениям.

Мы, являющиеся, по мнению Цельса, «червями», будто бы говорили и такие слова: «Так как обретаются среди нас некоторые люди, которые впали в прегрешение, то придет к нам Бог или пошлет Сына Своего, чтобы предать нечестивцев огню, причем только мы, прочие — лягушки, будем вместе с Ним наслаждаться вечной жизнью». Итак, смотри, как Цельс, этот почтенный философ, изощряется в роли шута и учение о Божественной справедливости, об отмщении нечестивцев и наградах праведникам делает предметом насмешки, издевательства и острот!

При всем этом он делает еще такое замечание: «Этот спор, — говорит он, — еще можно было бы допустить, если бы только он велся между червями и лягушками, но не между христианами и иудеями». Мы, со своей стороны, конечно, не будем подражать Цельсу; мы подобным же образом не будем говорить по адресу его философов, которые хвалятся тем, что будто бы знают природу всех вещей и, однако, между собой не сходятся в решении вопросов, как именно произошел весь мир, как образовались небо и земля и все, что заключается в них; как управляются души Богом, хотя они безначальны (ἀγέννητοι) и не созданы Богом, а также переходят ли они из одного тела в другое или же они возникли одновременно и вместе с телом и затем остаются ли они (безсмертными) или же нет. Вместо того, чтобы приветствовать и восхвалять стремление таких людей, которые посвятили себя всецело исследованию истины, можно было бы и их просто подвергнуть насмешкам и порицанию и сказать, что они являются,

[1] Мф. 20, 26–27; 23, 11.

[2] Euripid. Phöniss. V, 546; срвн. у Оригена ниже IV, 77.

собственно, «червями, которые копошатся в куче навоза» этой (земной) жизни людской и настолько мало соразмеряют свои силы, что говорят о возвышенных вещах с такой смелостью, как будто бы и на самом деле они их понимали, и при этом стараются утверждать, что они именно обладают постижением и пониманием тех вещей, которые, собственно, никто не может созерцать без особого наития свыше (χωρὶς ἐπιπνοίας κρείττονος) и без Божественной помощи (θειοτέρας δυνάμεως). Ведь как никто из человеков (не) знает, *«что в человеке кроме духа человеческаго, живущаго в нем? Так и Божиего никто не знает, кроме Духа Божия»*[1]. Но мы еще не дошли до такого безумия, чтобы человеческое знание, понимаемое в обычном смысле этого слова, — знание, которое имеет своим предметом не какие-нибудь низменные и обыденные вопросы, а направлено на исследование истины, — приравнивать к деяниям и стремлениям червей или других каких-нибудь подобных же (тварей). Как друзья истины, мы, напротив, открыто свидетельствуем о некоторых греческих философах, что они познали Бога, так как *Бог явил им*; но только они, «познав Бога, не прославили Его как Бога и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце; называя себя мудрыми, обезумели и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся...»[2]

XXXI. Чтобы показать затем, что иудеи и христиане ничем не отличаются от упомянутых выше животных, Цельс говорит дальше: «Иудеи — это беглые рабы, которые были изгнаны из Египта, которые никогда ничего ценного не совершали, про которых никогда даже не говорили и которых считали за ничто». О том, что евреи отнюдь не были выгнанными рабами и не были египтянами (по происхождению), а евреями, которые только поселились в Египте, — об этом мы говорили уже выше[3]. Если же Цельс намерен свое положение о том, что евреев презирали и ставили ни во что, обосновать на том факте, что об их истории почти ничего не говорится у греческих писателей, то тогда мы скажем ему

---

[1] 1 Кор. 2, 11.

[2] Рим. 1, 19, 21–23.

[3] III, 5–8.

в ответ следующее: если углубиться в разсмотрение древнейшего гражданского строя евреев, если обратить внимание на распорядок их законов, то можно вынести такое убеждение, что они были такими людьми, для которых земная жизнь была отблеском жизни небесной, которые не признавали никакого другого Бога, кроме Бога Вседержителя, которые в своем обществе не терпели никого из людей, занимавшихся деланием идолов. Действительно, в их земле не было ни живописцев, ни скульпторов; они самим законом были избавлены от подобных людей, — и это с той целью, чтобы не было у них повода дозволять изготовление идолов, которое неразумных людей могло ввести в заблуждение и отвлечь взоры душевные от Бога (и приковать их) к земле. Между прочими они имели также и такие заповеди: «...дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений какого-либо кумира, представляющих мужчину или женщину, изображения какого-либо скота, который на земле, изображения какой-либо птицы крылатой, которая летает под небесами, изображения какого-либо (гада), ползающего по земле, изображения какой-либо рыбы, которая в водах ниже земли...»[1] Закон желал того именно, чтобы они держались истины о каждой вещи и не выдумывали бы ничего такого, что могло бы нарушить истину и ввести их в заблуждение, будучи на самом деле или просто мужчиной, или в сущности женщиной, или же скотом, или птицей, или пресмыкающимся животным, или рыбой. Они имели далее великую и возвышенную заповедь: «Дабы ты, взглянув на небо и увидев солнце, луну и звезды и все воинство небесное, не прельстился и не поклонился им, и не служил им...»[2] Как строга была общественная дисциплина (πολιτεία) всего народа, коль скоро у него было воспрещено проявление какой-либо изнеженности! Заслуживает удивления также и твердо соблюдавшийся у них порядок, в силу которого публичных женщин, обычно возбуждающих чувственные страсти у молодых людей, они не терпели в своем обществе. Судебная власть у них находилась в руках справедливых людей; только таким мужам, о которых было известно, что они в продолжение многих лет проводили непороч-

---

[1] Втор. 4, 16–18.

[2] Втор. 4, 19.

ную и добродетельную жизнь, они вверяли судейские обязанности; эти именно мужи за свою нравственную чистоту, которая возвышала их над (обыкновенными) людьми, по утвердившемуся у иудеев еще издавна обычаю, и назывались богами[1]. И нужно было видеть, как весь народ предавался любомудрию: для упражнения в слушании Божественных законов у них были установлены так называемые субботние дни и прочие праздники. И что еще говорить об установлении у них священнического служения и жертв, заключавших в себе безчисленное множество символов, которые и были предметом изъяснения для людей, посвятивших себя их изучению.

XXXII. Но так как в человеческой природе нет ничего устойчивого, то и этот гражданский порядок должен был в короткое время прийти в разрушение и уничтожиться. Вот почему Провидение, направляющее соответственным образом все, что нуждается в обновлении (μεταποιήσεως), этот достохвальный порядок изменило и вместо иудеев призвало верующих из всех народов и вручило им святую веру Иисуса (τὴν σεμνὴν κατὰ τὸν Ἰησοῦν θεοσέβειαν). Этот Иисус, Который не только высшей мудростью был одарен, но в то же время был участником Божественной природы (θείᾳ μοίρᾳ κοσμηθείς), и уничтожил совершенно веру в земных демонов, которые находили себе услаждение в курении фимиама, в кровавых возлияниях и в туке жертвенных животных и, подобно мифическим титанам или великанам, отвлекали людей от познания Бога. Будучи вне всякой опасности со стороны этих (демонов), которые угрожают своими кознями вообще всем добрым (существам), Он даровал законы, которые даруют счастье всем, живущим сообразно с ними. И теперь мы более уже не нуждаемся в том, чтобы умилостивлять демонов жертвами; напротив, мы от глубины души презираем их, полагаясь на Слово Божие, которое дарует Свою помощь всем, возводящим очи свои к Богу. И так как на то была воля Божия, чтобы учение Иисуса преуспело в людях, все злоухищрения злых духов остались безплодными, хотя они со своей стороны употребляли все усилия к тому, чтобы уничтожить христиан. Они разожгли против христианской веры и ее исповедников царей, сенат, вообще всех

[1] Срвн. Пс. 81, 1; Исх. 22, 28.

начальников и даже самый народ, которые не почувствовали злобного и неправедного ухищрения демонов. Но Слово Божие, несмотря на все эти препятствия, оказалось сильнее всех (противников); из препятствий как бы исходили новые силы, Слово преуспевало все более и продолжало собирать жатву душ. Ведь этого хотел Бог.

Эти замечания, собственно, прямо к предмету разсуждения не относятся, но, тем не менее, я считаю их необходимыми. Мне хотелось этими разсуждениями дать ответ на возражения Цельса, который по вопросу об иудеях утверждает, что «иудеи будто бы были беглыми рабами, изгнанными из Египта, и что этот столь возлюбленный Богом народ никогда не совершал ничего великого и славного». И на следующие затем возражения Цельса, по мнению которого «иудеев презирали и ставили ни во что», я даю ответ. Иудеи были, так сказать, *родом избранных и царственным священством*[1], потому-то они и уклонялись и отстранялись от общения с прочими народами из боязни развратить свои нравы; они жили в полной безопасности под покровом Божественной власти и не домогались, подобно прочим народам, приобретать под свое владычество другие царства; но в то же время они не были и настолько безпомощны, чтобы при своей малочисленности оставаться открытыми для козней (со стороны врагов) и испытывать от них опасность быть совершенно истребленными. И такое состояние продолжалось для них только до тех пор, пока самый образ их жизни делал их достойными помощи Божией. Но лишь только жизнь всего (иудейского) народа становилась греховной и вследствие этого оказывалось необходимым уже при посредстве бедствий обращать его снова к Богу, иудеи оставлялись Богом и на короткое, и на более продолжительное время, — и все это до тех пор, пока, наконец, они совсем не были оставлены Богом, когда в период владычества римлян они сделались виновниками величайшего преступления чрез факт убиения Иисуса.

XXXIII. Непосредственно за этим Цельс делает нападки на содержание первой книги Моисея, которая имеет надписание «Бытие». Он говорит: «Иудеи намерены были связать свое про-

[1] Срвн. 1 Пет. 2, 9; Ис. 43, 20: Исх. 19, 6.

исхождение с первым отпрыском обманщиков и шарлатанов (γοήτων καὶ πλάνων ἀνθρώπων), причем они в доказательство ссылаются на туманные и двусмысленные выражения, которые они извлекли откуда-то из темного уголка и перетолковывают их необразованным и неразумным людям, — несмотря на то, что в продолжение целого ряда веков о подобных вещах никогда не поднималось даже спора». По моему мнению, здесь Цельс совсем уж туманно высказал то, что собственно хотел сказать. Я думаю даже, что он умышленно допустил туманность в данном случае, так как ему были известны те твердые основания, которые прямо указывают, от каких именно предков происходит народ иудейский. С другой стороны, он не желал показаться и незнающим о том, что говорится об иудеях и о происхождении их племени — по этому столь важному вопросу. Ведь вне всякого сомнения, что три праотца: Авраам, Исаак и Иаков — были предками иудеев. И имена этих лиц, если они связывались с именем Божиим, имеют столь великую силу, что не только у представителей этого народа и в молениях, обращенных к Богу, и в заклинаниях против демонов — они входят в состав формулы: Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова, — но также почти у всех заклинателей и у всех чародеев[1]. В чародейских книгах часто встречается именно такое обращение к Богу и призывание имени Божия — и это служит ясным доказательством в пользу того мнения, что, будучи поставлено в связь с указанными мужами, это призывание имело особенную силу в борьбе с демонами. Я полагаю, что это доказательство, которым и иудеи, и христиане обосновывают положение, что Авраам, Исаак и Иаков, праотцы иудейского народа, были священными мужами, не могло быть совершенно неизвестным Цельсу, и если последний обошел его молчанием, то это могло случиться только потому, что он был не в состоянии оспаривать его силу и значение.

XXXIV. Ко всем, призывающим Бога таким именно образом, мы обращаемся с вопросом: скажите же нам, добрые люди, кто был Авраам, какими особенностями обладал Исаак, какую силу имел Иаков, коль скоро призывание имени Бога в связи с их именами совершало такие чудеса? От кого же вы узнали или мог-

[1] См. выше I, 22, 24.

ли узнать то, что повествуется об этих мужах? И кто именно взял на себя труд изобразить всю их историю и приписать им в этой истории — или прямо, или косвенно — силу чудотворений и их самих прославить как чудотворцев или же, в крайнем случае, дать разумным читателям повод к предположению о великих и чудесных свойствах и силах этих мужей? Если вы нам не можете назвать ни одного историка — ни греческого, ни варварского, если вы не можете указать нам даже хотя бы какого-нибудь исполненного таинственности разсказа (μυστικῆς ἀναγραφῆς), в котором была бы изображена жизнь тех мужей, то тогда мы предложим вам книгу, которая называется «Бытием» и которая повествует о деяниях, совершенных этими мужами, о тех пророческих изречениях (τοὺς τοῦ θεοῦ χρησμούς), с какими обращался к ним Бог, — и в этом случае мы поставим перед вами такой вопрос: если вы именами этих трех родоначальников (иудейского) народа пользуетесь (при ваших заклинаниях) на том основании, что вы по опыту узнали великую силу подобных призываний, то разве это одно уже не служит очевидным доказательством того факта, что означенные патриархи были Божественными мужами (παρίστησι τὸ θεῖον τῶν ἀνδρῶν)? И тем не менее, об этих мужах мы имеем единственный источник, именно — Священные книги, находящиеся у иудеев. Часто прибегают также против демонов и прочих нечистых сил и к такой формуле: «Бог Израилев, и Бог евреев, и Бог, потопивший царя Египетского и египтян в море Чермном»[1]. А эти имена и их значение нам переданы опять-таки исключительно только евреями, которые в своей отечественной письменности и на своем отечественном языке поведали и разъяснили все эти сказания. Как же иудеи могли дойти до того, чтобы свой род ставить в связь с этими мужами, которые в глазах Цельса суть только шарлатаны и обманщики; как они могли безо всякого стыда возводить к таким мужам начало своего происхождения? Безусловно верно, что их имена еврейские, верно также и то, что Священные книги евреев на еврейском же языке и в еврейских письменах повествуют историю этих трех мужей. А все это служит достаточным доказательством в пользу того положения, что иудейский народ с этими мужами имеет

[1] См. Исх. 5, 1; 3, 18; 5, 3.

родственную связь. И до настоящих дней иудейские имена, тесно связанные с еврейской речью, заимствуются или из Священных книг, или же от тех слов и вещей, которые находят свое объяснение в еврейской речи.

XXXV. Мы приглашаем всякого, кто читал произведения Цельса, разсудить, не желает ли он сам напустить туману в следующих своих словах: «И они[1] постарались вывести свое происхождение от первого поколения шарлатанов и обманщиков, ссылаясь при этом в доказательство на темные и двусмысленные выражения, смысл которых утопает в глубокой тьме». Правда, конечно, эти имена сокровенны и не всем понятны и ясны, но для нас их значение не подлежит сомнению, хотя они и употребляются людьми, которые являются чуждыми нашей вере. На каком основании может Цельс их отвергать, я даже не знаю, так как он нигде не поясняет, что именно заключается в этих словах двусмысленного и неясного. Если уж Цельс хотел бороться в данном случае честным и обычным путем, то он, во всяком случае, генеалогию иудеев, которые, по его мнению, с безстыдством похваляются своим происхождением от Авраама и его потомков, должен был бы изложить в полном виде, привести в относящиеся сюда места и затем, прежде всего, показать, какое мнение сам он считает правильным, и только после этого уже все ложные взгляды по этому вопросу решительно ниспровергнуть силой той истины, которую он приписывает себе, и теми доводами, которые говорят в пользу этой истины и подкрепляют ее. Но ни Цельс, ни кто-либо другой, при самом тщательном изследовании, не могут разъяснить природу этих имен, к которым прибегают для совершения чудесных действий (εἰς δυνάμεις), не могут доказать и того, что достойны презрения и сами люди, одни имена которых обладают столь (чудодейственной) силой, и даже не только тогда, когда они произносятся представителями этого народа, но и людьми других народностей. Он, дальше, должен был бы показать, что поскольку мы ложно толкуем эти имена и при этом — как он думает — обманываем простых и невежественных людей, слушающих нас, постольку, напротив, он, не желающий

[1] То есть евреи.

причислять себя к простым и необразованным людям, способен дать этим словам правильное объяснение. Но Цельс, касаясь вопроса об этих «именах, с которыми иудеи связывают свою генеалогию», довольствуется одними только (голословными) замечаниями, что «никогда в течение столь многих веков этот вопрос об именах не возбуждал даже спора и что только теперь иудеи ведут по данному вопросу споры с другими». Кто это — другие, Цельс точно так же не указывает. Итак, мы просим всякого, кто желает, показать нам, кто же именно те, которые ведут с иудеями споры, — а также представить хотя бы сколько-нибудь правдоподобные основания, направленные против понимания, какое имеют об этих именах иудеи и христиане, и затем — кто же это те другие, которые по этим вопросам представили в высшей степени мудрое и правильное решение. Мы, со своей стороны, убеждены, что никто не будет в состоянии сделать этого (указания), ибо ясно, что эти имена взяты из еврейской речи, которая в употреблении только у иудеев.

XXXVI. Цельс проводит далее из небиблейских исторических произведений те места, которые имеют отношение к указанию глубокой древности, какой отличаются некоторые народы, как то: афиняне, египтяне, аркадийцы и фригияне, утверждающие, что у них именно некоторые люди были порождены прямо из земли, и приводящие в пользу этого утверждения доказательства; вслед за этим Цельс продолжает: «Где-то в уголке Палестины собрались в кружок иудеи без всякого, сколько-нибудь подходящего, образования, без малейшего даже знания о том, что Гесиод и безчисленные другие боговдохновенные мужи о подобных вещах повествуют в своих стихотворениях; эти люди и изобрели такие совершенно невероятные и неуместные сказания, вроде того, что Бог своими руками будто бы образовал человека, вдунул в него душу и из ребра его образовал жену, что им обоим Он даровал затем заповеди, но что змий стал противодействовать им и достиг того, что они преступили повеления Божии. Они, таким образом, разсказывают какую-то басню по примеру старых баб и в то же время поступают в высшей степени преступно по отношению к Богу; ведь они выводят Бога с самого начала настолько слабым, что Он даже от единственного когда-то человека, кото-

рого сам же образовал, не мог добиться послушания»[1]. Этот глубоко ученейший и многоначитанный Цельс, который иудеям и христианам ставит на вид невежество и недостаток знания, вместе с тем, представляет ясное и очевидное доказательство, как точно он знает время, в которое жил тот или иной греческий и варварский писатель. Так «Гесиода[2] и безчисленное множество других поэтов», которых он называет «боговдохновенными мужами», он считает более древними, чем Моисей и его писания — заметьте: Моисей, который, как известно, жил задолго до Троянских войн[3]. Итак, не иудеи оказываются изобретателями невероятных и невежественных басен о рождении человека из земли, но именно те «боговдохновенные мужи», как их называет Цельс, — Гесиод и безчисленное множество других поэтов — эти мужи древнейших и достопримечательных разсказов, находившихся в Палестине, действительно не знали и даже не слышали и, со своей стороны, написали о начале вещей все эти столь нелепые истории, каковы, например, их теогонии, в которых они своим божествам приписывали рождение и множество других (нелепостей). Совершенно правильно поступает Платон, когда он исключает из своего (идеального) государства Гомера и всех составителей подобных сказаний как писателей, которые причиняют только вред юношам[4]. Отсюда ясно, что Платон вовсе не считал боговдохновенными тех именно мужей, которые оставили после себя подобные разсказы. Но эпикуреец Цельс — если только он действительно написал две другие книги против христиан — по-видимому, может судить об этом даже лучше Платона; впрочем, может быть, и он только из желания противоречить

---

[1] Здесь таким образом Цельс имеет в виду библейский разсказ — Быт. 2–3.

[2] Гесиод — древнейший эпический стихотворец греческий, живший, вероятно, или в одно время с Гомером или даже до него. Родился в Беотии, в городе Аскре, что у подошвы Геликона. Из его сочинений особенно замечательны: 1) Ἔργα καὶ ἡμέραι (Дела и дни) — в значительной части передающее экономические правила, относящиеся к земледелию, мореплаванию, домашнему хозяйству, с присоединением деревенского календаря (ἡμέραι); 2) Θεογονία (Теогония, то есть сказания о происхождении богов) — представляет попытку соглашения различных греческих сказаний о богах, их происхождении, чиноначалии и о происхождении мира. Это нечто вроде языческой религиозной догматики.

[3] См. выше IV, 11.

[4] Платон — Respubl. II, III, X.

нам называет тех боговдохновенными мужами, тогда как на самом деле он вовсе и не приписывал им такого свойства.

XXXVII. Цельс делает нам дальше упрек за то, что мы будто бы допускаем представление «об образовании человека Богом при помощи рук»; между тем, в книге Бытия нигде нельзя встретить указания на руки Божии — ни там, где идет речь о творении человека, ни там, где говорится об его образовании. Правда, в Писании есть выражение: «*Руки Твои сотворили меня и устроили меня*»[1], но оно приводится у Иова и Давида, и если бы мы стали выяснять, какой смысл с этими словами соединяют (писатели), приводящие эти выражения, какое, далее, различие между *сотворением* (ποιήσεως) и *устроением* (πλάσεως) и как вообще нужно понимать выражение — *руки Божии*, то для этого потребовалось бы очень длинное разсуждение. Только непонимающие этих и всех подобных выражений Священного Писания, представляют себе дело так, что мы будто бы приписываем Богу Вседержителю такой внешний вид, какой и у человека; по их представлению, мы, следовательно, должны также мыслить в теле Божием еще и крылья, так как в Писании, если только понимать его речения буквально (κατὰ τὸ ῥητόν), действительно говорится в применении к Богу и о таких частях тела[2]. Впрочем, в нашу задачу теперь не входит объяснение всех подобных выражений. Еще раньше, в своем толковании на книгу Бытия[3] этот вопрос мы уже исследовали, насколько только было возможно с нашей стороны.

Можно усматривать обычные дурные приемы (критики) Цельса и из следующих его выражений. В том месте Писания, где речь идет об образовании человека, говорится: «*...и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою* (εἰς ψυχήν ζῶσαν)»[4]. Но Цельс, чтобы осмеять выражение «*вдунул в лице его дыхание жизни*», сам не понимая того, в каком смысле говорится так в Писании, злоумышленно придал этим словам такой смысл: «И вот они сложили, что Бог образовал человека руками Своими

[1] Иов. 10, 8; Пс. 118, 73.

[2] Пс. 16, 8; 35, 8; 56, 1; 60, 5; 62, 8.

[3] Имеется в виду специальный труд Оригена — толкование на книгу Бытия, которое в значительной степени сохранилось.

[4] Быт. 2, 7.

и вдунул в него». В этом случае Цельс, очевидно, имел в виду ту цель, чтобы всякий, думая, что Бог вдунул в человека наподобие того, как надувают мехи, мог бы посмеяться над самым выражением *«вдунул в лице его дыхание жизни»*. Но эти слова имеют аллегорический смысл (τροπικῶς εἰρημένον) и требуют пояснения; в них проводится та мысль, что Бог сделал человека причастником Своего нетленного Духа, почему в Писании и говорится: *«Нетленный Твой Дух пребывает во всем»*[1].

XXXVIII. Задавшись целию показать в дурном виде все, что говорится в (наших) Писаниях, Цельс издевается и над следующим затем выражением: *«И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и когда он уснул, взял одно из ребр его и закрыл то место плотию. И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену...»*[2], и так далее. Но Цельс при этом не приводит того изречения, которое могло бы навести слушателя на заключение, что приведенные слова сказаны в переносном смысле (μετὰ τροπολογίας εἴρηται). Он вообще не хотел в данном случае подавать даже повода, что ему известно об аллегорическом смысле этих слов, хотя дальше[3] он сам же говорит: «Образованные из иудеев и христиан, стыдясь этих (слов), стараются изъяснять их как-нибудь в переносном смысле». По этому поводу мы могли бы задать ему вопрос: ужели, по-твоему, баснословный разсказ твоего боговдохновенного Гесиода о создании жены — тот разсказ, по которому эта последняя дана Зевсом людям как зло в виде отмщения за (похищенный) огонь[4], можно понимать в переносном смысле, а если Писание повествует о том, что жена взята из ребра мужа, когда он пребывал в глубоком сне, и была образована Богом, то этот разсказ, по твоему мнению, уже совершенно не имеет никакого прикровенного смысла? Но едва ли будет справедливо, если первый разсказ будем разсматривать не как смешную басню, но будем даже удивляться ему как философии, выраженной в форме басни, между тем как над этим последним разсказом (Библейским) будем только издеваться на том основании, что в нем не

[1] Прем. 12, 1.

[2] Быт. 2, 21–22.

[3] См. ниже IV, 49–50.

[4] Гесиод, Ἔργα καὶ ἡμέραι, V, 57.

заключается никакого глубокого смысла, кроме буквального. Если уж из-за одной только голой буквы изречения нужно презирать глубокую мысль, заключающуюся в этом изречении, то тогда, Цельс, смотри, как бы и у твоего Гесиода, которого ты называешь боговдохновенным мужем, не оказалось более всего такого материала, который заслуживал бы осмеяния, хотя бы в следующих стихах, где (Гесиод) пишет:

Так начал свою речь исполненный гнева, облаков повелитель, Зевес:
Ты, сын Япета, мудрейший из всех,
Ты ликуешь, что, похитив огонь, обманул мою душу;
Но это тебе и поколеньям грядущим послужит наказаньем великим!
Зло им в подарок дам я за огонь: все этим злом будут
Увеселять души свои, несчастье свое обнимая.
Сказал — и засмеялся отец людей и богов.
И славному дал он Гефесту приказ — как можно скорее
Землю с водою смешать и глас человека ей дать,
А также и силу, и вид, подобный безсмертным богиням,
И приятную прелесть девичьего лика; а затем и Афине
Дал он приказ — научить ее всяким работам и искусству тканья;
И Афродите — радость златую разлить по ее голове,
И сильную страсть, и заботу об украшенье телесном;
И безстыдство ей собачье придать, и изменчивый нрав
Велит он Гермесу, послу своему и убийце Аргоса.
Так он сказал — и все поспешили веленье исполнить Зевеса, Кроноса сына.
И в миг из земли славный Гефест деву творит, —
Подобье девицы стыдливой, повинуясь веленью Зевеса.
Ее, опоясав, убрала богиня голубоокая Афина Паллада.
Вокруг нее и богини-хариты и прекрасная Пифо:
Ей ожерелья из злата вокруг шеи кладут.
Ее убирают и длинноволосые Горы цветами весны,
Всем же убором главы занялась Афина Паллада.
А в грудь ей Гермес, Аргоса убийца,

Вложил и всякую ложь, и льстивые речи, и изменчивый нрав.
Так Зевс Громовержец ему приказал. И имя ей дал
Вестник богов, — Пандорой ее наименовал,
Так как все имеющие на Олимпе жилища —
Каждый ей дар свой вручил, на страданье мужам энергичным[1].

Смешно и то, что говорит он дальше о бочонке:

Когда-то род людской жил на земле
Без всякого зла, без всяких трудов непомерных,
Без всяких болезней, людям смерть приносящих.
Но жена, руками поднявши бочонок, страданье большое
Разсеяла всюду и на людей напустила заботы тяжелые.
Одна только Надежда не знала кручины и осталась
Внутри покоев домашних, под отверстьем бочонка, и за дверь
Не летала; еще раньше в бочонок ввергла страданье она[2].

Теперь мы обратимся к тому, кто в этой истории видит простую аллегорию — независимо от того, понимает ли он мысль писателя в аллегории или нет, — и зададим ему такой вопрос. Ужели одним только грекам возможно проводить свои философские взгляды в прикровенной форме или, может быть, также и египтянам, и другим варварским народам, которые похваляются тем, что в их мистериях (скрывается) истина? Между тем, как по твоему мнению одни только иудеи, даже их законодатели и их писатели, являются самыми неразумными людьми? И этот народ, который настроен так возвышенно, что может возноситься к несозданному существу Божию (ἐπὶ τὴν ἀγέννητον τοῦ θεοῦ φύσιν), Его одного иметь перед глазами своими и всю свою надежду возлагать только на Него, — этот народ представляет будто бы единственное исключение в том отношении, что он один не получил никакого отображения Божественной силы!

---

[1] Гесиод Ἔργα καὶ ἡμέραι V, 53–82.
[2] Ibid. 90–98.

XXXIX. Цельс, далее, и историю о змие делает предметом своей насмешки. Он говорит, что «змий воспротивился заповедям, данным от Бога человеку», и все это изречение, по его мнению, «какая-то басня, подобная тем, какие разсказываются старыми бабами». При этом Цельс умышленно умалчивает о *рае* Божием, о котором говорится, что *Господь Бог насадил его в Эдеме*[1] *на востоке*, а вместе с этим умалчивает и о том, что Бог произрастил «*из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и древо жизни посреди рая, и древо познания добра и зла*»[2], и обо всем прочем разсказанном в этом месте, что могло бы привести благоразумного читателя к убеждению, что все это без нарушения благоприличия можно понимать в переносном смысле (οὐκ ἀσέμνως τροπολογεῖται). Вот почему мы и намерены разсказ Писания сопоставить с тем, что Сократ у Платона в «Симпозионе»[3] говорит об Эросе и что приписывается Сократу как самое лучшее из всего сказанного о нем в «Симпозионе». Вот что говорит Платон: когда родилась Афродита, боги устроили пир, в котором участвовал, между прочим, также и Пор, сын Метида. Когда уже закончилось пиршество, вошла Пения, чтобы в виду происходящего пира попросить себе чего-нибудь, и стала у дверей. Пор в это время, напившись нектара допьяна — вина тогда еще не было, — ушел в сад Зевса, где и заснул спокойно. Тогда Пения пришла к мысли, что, если она зачнет сына от Пора, то это послужит ей подспорьем в бедности. Итак, она ложится к нему и зачинает Эроса. Так как Эрос родился в день рождения Афродиты, то по этой причине он и является спутником Афродиты, и прислуживает ей, вместе с тем, он от природы является любителем красоты, так как и Афродита прекрасна. А так как Эрос — сын Пора и Пении, то он получил от них такое наследство. Во-первых, он постоянно беден и в то же время далеко не строен и не красив — вопреки мнению о нем большинства, — но сухощав, весь в лишаях, босоногий и безприютный, спит он без подстилки прямо на голой земле: и под воротами, и на улице под открытым небом;

---

[1] Еврейское слово, что значит — *приятность, сладость*; здесь слово Эдем приведено как имя местности, где находился рай (παράδεισος).

[2] Быт 2, 8–9.

[3] Название одного из многочисленных философских диалогов Платона.

унаследовав природу матери, он всегда испытывает нужду. Отца же он напоминает тем, что строит козни добрым и честным (людям); он отважен, даже дерзок, отличается особой важностью, страстный охотник, постоянный изобретатель всяких коварных замыслов, имеет большую склонность к мудрости и старается ее достигнуть, он философ на протяжении всей своей жизни, искусный гадальщик, составитель волшебных напитков, софист; он по природе и не безсмертен, и не смертен, в один и тот же день он так же быстро и цветет, и живет, если достигает исполнения своих желаний, и так же быстро умирает, причем, всегда опять оживает, имея в себе задатки отцовской природы. При этом все, что ему удается приобрести, он постоянно растрачивает, так что Эрос не испытывает лишений, но не приобретает и богатства. Он занимает как бы середину между мудростью и невежеством[1].

Если читатели подобной истории будут подражать злонравию Цельса — чего христиане, впрочем, не станут делать, — то они именно только посмеются над басней и поиздеваются над Платоном, этим великим человеком (τηλικοῦτον). Если же они будут исследовать все эти сказания, проведенные под видом басни так, как это свойственно философам, и таким образом поймут мысль Платона, тогда они уже проникнутся удивлением перед тем искусством, с каким он под внешней оболочкой баснословного сказания мог не только скрыть от простой толпы народа великие истины (δόγματα), очевидные для него, но в то же время и поведать об этих истинах — поскольку и это также входило в его задачу — тем людям, которые в состоянии обнаружить в мифических сказаниях ту истину, которая и составляет доподлинную мысль автора, только вложенную им в форму басни. И я привел эту басню из (сочинений) Платона, собственно, потому, что там идет речь о саде Зевса, а этот последний, как мне кажется, имеет некоторое подобие с раем Божиим, равно как и Пения может быть приравнена к змию, упоминаемому в книге Бытия, а Пор, против которого злоумышляет Пения, напоминает человека, против которого строит козни змий (библейский). Неизвестно только с положительной достоверностью, дошел ли Платон до такого сказания, или же — как думают некоторые — он во время своего

[1] Платон Συμπόσιον, XXIII.

путешествия в Египет, встретившись там с людьми, сведущими в области тайн иудейской религии, воспринял от этих людей некоторые знания, из которых — часть он удержал (полностью), а другой части придал несколько иной вид из опасения оскорбить греков, если бы он удержал всю философию иудеев, бывших не на хорошем счету у других народов — частью вследствие отчужденности их законов, частью же вследствие особенности их гражданского строя. Впрочем, здесь не место давать разъяснения о мифе Платона и входить в обсуждение истории — о змие, о рае Божием, и обо всех прочих предметах, которые изображаются там. Все эти пункты мы уже обсуждали с наивозможной обстоятельностью в нашем комментарии (ἐν τοῖς ἐξηγητικοῖς) на (книгу) Бытия.

XL. Что же касается заявления Цельса о том, что «Моисей будто бы в своем произведении поступил в высшей степени нечестиво по отношению к Богу, Которого он выставил, притом в самом же начале, настолько слабым и безсильным, что Он оказался не в состоянии удержать в повиновении даже единственного человека, которого Сам же сотворил», то по этому вопросу мы дадим такой ответ. Говорить так — это, собственно, равносильно обвинению Бога за существование зла, — за то, что Бог не мог-де удержать от этого зла даже «одного человека», из-за чего с самого начала не обретается хотя бы «единственного в своем роде человека», который бы приходил в мир непричастным злу. Как и те, которые своей задачей полагают защиту учения о Предведении, представляют в пользу этой истины много в высшей степени основательных аргументов, так, равным образом, философски толкуют и понимают историю об Адаме и его падении и те, которым известно, что еврейским[1] словом Адам обозначается человек и что Моисей выражается вообще о человеке там, где у него, по-видимому, идет речь об Адаме как отдельной личности. Ведь *в Адаме*, как свидетельствует Писание, *все умирают*[2] и все осужде-

[1] κατὰ Ἑβραΐδα — по-еврейски; по другой редакции: κατὰ Ἑλλάδα — по-гречески; разность редакций, однако, не нарушает общего смысла, так как ἄνθρωπος (человек) — по-гречески и Адам (человек) — по-еврейски дают Оригену одинаковое основание к построению вывода.

[2] 1 Кор. 15, 22.

ны *«подобно преступлению Адама»*[1], так что Божественное Писание в данном случае говорит не столько об одном человеке, сколько обо всем вообще роде (человеческом). Ибо хотя проклятие относится к одной только личности Адама, но однако оно — как это явствует из всей связи (речи) — составляет всеобщий удел, и что сказано жене, это относится и к каждой женщине без исключения. Точно так же и изгнание мужа и жены из рая и их одеяние в кожаные одежды, которые Бог сделал из-за преступления людей для тех, которые согрешили, заключает в себе глубокое и таинственное учение, которое куда возвышеннее платоновского учения о душе, потерявшей свои крылья и ниспавшей сюда (на землю) до тех пор, пока у нее не возрастет что-нибудь твердое, на что она могла бы опереться[2].

XLI. Вслед за этим Цельс говорит: «Потом (они стараются разсказать нам) о каком-то потопе и о необычном ковчеге, в котором все было заключено, и о голубе и вороне, которые исполняли роль вестников, и во всех этих сказаниях они, собственно, исказили историю Девкалиона и представили ее в легкомысленной переделке. Я думаю, что они и не ожидали, что подобная их работа выйдет на свет (Божий), но они так безхитростно все эти чудовищные вымыслы разсказывали детям». И здесь обрати внимание на то, с какой ненавистью, недостойной философа, этот муж возстает против древнейшего писания иудеев. Он не может ничего дурного сказать против истории о потопе; он нисколько не останавливается на том, что он мог бы сказать против ковчега и против его измерения; он не утверждает даже, подобно некоторым другим, и о том, что ковчег при своей длине в триста, при своей ширине в пятьдесят и при своей высоте в тридцать локтей даже и не мог будто бы вместить всех животных земных — чистых в количестве семи пар, а нечистых по четыре пары[3]. Он в данном случае довольствуется только тем, что называет просто «удивительным и странным то, в чем заключалось все». Но что может быть «смешного» в ковчеге, который, по свидетельству Писания, строился в продолжение ста лет, и при длине в триста

[1] Рим. 5, 14.

[2] Срвн. у Платона Phäedr XXV.

[3] Срвн. Быт 6, 14–15.

локтей и при ширине в пятьдесят, составляющей меру основания, в конце своей высоты, имеющей тридцать локтей, имел только один локоть как в длину, так и в ширину? Напротив, не должно ли скорее возбуждать удивление все это сооружение, которое напоминает собою громадный город[1], особенно если принять в соображение меру (его объема), — коль скоро основание его равнялось девяноста тысячам локтей в длину и двум тысячам пятистам локтям в ширину? Как было не удивляться и тому, что ковчег отличался особенной крепостью своих частей и мог противодействовать силе бурного волнения, которым сопровождался потоп. Ведь он был скреплен не просто смолой и не каким-либо другим подобным же веществом, а очень крепко смазан асфальтом. Разве не должно, наконец, изумляться и тому, что по Божественному Предведению был введен туда — внутрь (ковчега) — целый разсадник всякого рода животных, чтобы впоследствии земля могла опять иметь семена всех животных; (разве не удивительно), что Бог воспользовался для этого праведным человеком, который и должен был сделаться родоначальником всех, имеющих родиться после потопа.

XLII. Чтобы показать себя читавшим книгу Бытия, Цельс набросился и на разсказ о голубе, хотя при этом он не мог привести ни одного основания в подтверждение того положения, что этот разсказ представляет простую выдумку. Чтобы выставить в смешном виде — как это у него вообще в обычае — библейский разсказ, он переделывает затем ворона в ворону и думает, что Моисей, записавший это событие, подделал здесь, собственно, греческое сказание о Девкалионе, если только не придерживаться того взгляда, что книга (Бытия), как он думает, вовсе не была написана Моисеем, а составлялась многими другими (авторами). Такое заключение, по-видимому, вытекает из его слов: «Они исказили и переделали сказание о Девкалионе», а также и из следующего его выражения: «Они и не представляли себе, что все эти выдумки выйдут наружу». Но спрашивается, как же можно было им передавать свои произведения всему народу и в то же время не подумать о том, что все их проделки могут обнаружиться, коль скоро они же пророчествовали о том, что такое

[1] Срвн. Оригена на кн. Бытия гомил. II, 2.

благочестие будет возвещено всем народам? Выражение Иисуса: «...*отнимется от вас Царство Божие и дано будет народу, приносящему плоды его*»[1], — то выражение, которое было направлено Им по адресу иудеев, что иное могло обозначать, как не то именно, что Он Сам Своим Божественным могуществом сделает предметом всеобщего знания (εἰς φῶς προαγαγεῖν) всю иудейскую письменность (γραφήν), содержащую тайны Царствия Божия? Да, когда они читают выдуманную греками генеалогию богов и повествование о двенадцати божествах, то они стараются поддержать к ним уважение посредством аллегорий; если же им захочется издеваться над нашими сказаниями, то они говорят, что «все это — басни, которые по своей безыскуственности (ἀτεχνῶς) пригодны только маленьким детям».

XLIII. Говоря «о неуместном и несвоевременном деторождении», Цельс хотя и не упомянул о самом разсказе, но ясно, что он разумел в данном случае Авраама и Сарру[2]. Равным образом, не нравится ему и «препирательства братьев»; здесь он намекает, конечно, или на Каина, который злоумышлял против Авеля[3], или же на Каина и одновременно на Исава, который делал козни Иакову[4]. Цельс высказывает порицание и по поводу «печали отца», разумея под ней, может быть, ту печаль, которую проявил Исаак по случаю отбытия Иакова[5], а может быть, и ту, которую испытал Иаков из-за Иосифа, когда этот последний был продан в Египет. Когда же Цельс изображает «коварство матерей», то он, очевидно, подразумевает Ревекку, которая старалась о том, чтобы благословение Исаака пало не на Исава, а на Иакова[6]. Впрочем, коль скоро мы говорим, что Сам Бог во всех подобных (явлениях жизни) принимает ближайшее участие, то тогда какую же, спрашивается, мы допускаем нелепость, если мы убеждены в том, что Божество Его никогда не отступает от людей, прилепляющихся к Нему своей честной и устойчивой жизнью? Цельс под-

[1] Мф. 21, 43.
[2] Быт. 21, 1–7.
[3] Быт. 4, 8.
[4] Быт. 25, 29–34; 27, 18–29, 35–36.
[5] Быт 28, 1–5.
[6] Быт 27, 5–17.

нимает еще на смех «богатства, приобретенные Иаковом от Лавана»[1], не понимая в данном случае того, к чему клонятся следующие слова (Писания): «*И доставался слабый скот Лавану, а крепкий Иакову*»[2]. Цельс издевается и над следующим выражением Писания: «Бог даровал своим детям ослов, овец и верблюдов»[3]. Но он при этом не уразумел того, что «*все это происходило с ними, как образы* (τοπικῶς), *а описано в наставление нам, достигшим последних веков*»[4], — ради нас, говорю, у которых различные нравы, сделавшись *крепкими*[5], устрояются Словом Божиим и даются в наследие тому, кто образно называется Иаковом. Ведь вся история о Лаване и Иакове ясно указывает на язычников, которые обратились к вере во Христа.

XLIV. Далеко уклоняется Цельс от смысла Писаний, когда утверждает, что «Бог даровал праведникам колодцы». Он не уяснил, что праведники не приготовляют себе ям, но выкапывают колодцы и глубоко под землей стараются отыскать источники и истоки хорошей воды, годной для питья (τῶν ποτίμων ἀγαθῶν); они в образном смысле понимают заповедь, которая повелевает: «*Пей воду из твоего водоема и текущую из твоего колодезя. Пусть (не) разливаются источники твои по улице, потоки вод — по площадям; пусть они будут принадлежать тебе одному, а не чужим с тобою*»[6]. Часто Писание пользуется изображением действительных событий только затем, чтобы при помощи их обозначить более важные и глубокие истины. В таком именно смысле приводится разсказ о колодцах, о брачных узах и о различных сопряжениях (μίξεις) праведников, о которых говорится в Писании. Об этих предметах будет гораздо удобнее сделать попытку уяснения в особом комментарии на те самые места. А что праведники действительно выкапывали себе колодцы в стране филистимлян — как написано в (книге) Бытия[7], — то это подтверждают те чудес-

[1] Быт 30, 37–43.

[2] Быт. 30, 42.

[3] Срвн. Быт 13, 2; 30, 43; 32, 14–15.

[4] 1 Кор. 10, 11.

[5] См. Быт. 30, 42.

[6] Притч. 5, 15–17.

[7] Быт. 26, 15.

ные колодцы, которые показываются в Аскалоне[1] и которые заслуживают внимания по своей необычной форме, отличной от других колодцев. Что же касается законных жен и рабынь, то о них нужно понимать в переносном смысле, — и такое понимание не является нашим изобретением: мы его восприняли от мудрых мужей, живших ранее нас (ἄνωθεν). Один из них, направляя ум слушателя к образности, говорит так: «*Скажите мне вы, желающие быть под законом, разве вы не слушаете закона? Ибо написано: Авраам имел двух сынов, одного от рабы, а другого от свободной. Но который от рабы, тот рожден по плоти; а который от свободной, тот по обетованию. В этом есть иносказание. Это два завета: один от горы Синайской, рождающий в рабство, который есть Агарь*»[2]. И немного после говорит: «*А вышний Иерусалим свободен; он — матерь всем нам*»[3]. Кто желает обратиться к посланию к галатам, тот поймет, какой образный смысл придан библейскому разсказу о связи с законной женой и со служанкой. Писание желает, чтобы мы подражали в деяниях этих лиц не тем поступкам, которые почитаются плотскими, но тем деяниям духовным, как их обычно называют апостолы Иисуса[4].

XLV. После того, как Цельс любовь к истине в составителях Священных книг признал в тех местах, где они не скрывают даже и безславного, ему следовало бы, собственно, склониться к тому мнению, что и все остальное в их разсказах с характером чудесного не составляет плод их собственных измышлений. Но он поступает как раз наоборот: историю о Лоте и его дочерях — вместо того, чтобы обстоятельно разсмотреть ее в буквальном значении и изследовать ее переносный смысл — он представляет как сказание, превосходящее своей гнусностью преступления фиэстейцев[5]. В данном случае нет необходимости изследовать,

---

[1] Аскалон, один из пяти главных укрепленных городов филистимских, расположенных на восточном берегу Средиземного моря (2 Цар. 1, 20).

[2] Гал. 4, 21–24.; срвн. Быт. 16, 15; 21, 3.

[3] Гал. 4, 26.

[4] Срвн. 1 Пет. 2, 5; 1 Кор. 2, 13; 14, 1.

[5] Фиэст, сын Пелопа, царя Нисы, и Гипподамеи, внук Тантала. Фиэст обольстил Аэропу, жену своего брата Атрея, и был за это изгнан; впоследствии после целого ряда приключений Фиэст убивает и брата Атрея и вместе со своим отцом Пелопом завладевает царством в Микенах, где правили Агамемнон и Менелай, сыновья Атрея.

какое глубокое значение имеет приведенное место библейской истории — что означает Содом и как нужно понимать слова, с какими обращались ангелы к Лоту, спасавшемуся оттуда, говоря ему так: «*Не оглядывайся назад, и нигде не останавливайся в окрестности сей; спасайся на гору, чтобы тебе не погибнуть*»[1]; или что значит Лот, или что означает его жена, обратившаяся в *соляной столп*[2], когда посмотрела назад, или что означают его дочери, напоившие отца пьяным, чтобы стать от него матерями. Мы, со своей стороны, разсмотрим в этом разсказе только те немногие (подробности), которые представляются наиболее всего несоответствующими здравому смыслу. Греки тоже подвергали исследованию природу и добрых, и злых, и безразличных вещей и, занимаясь этим вопросом, пришли к тому выводу, что действия — как добрые, так и злые — зависят исключительно от решения воли и что все те действия, которые совершаются помимо участия воли, являются — по их собственному учению — безразличными, так что смотря по тому, как пользуется этими действиями воля: если хорошо, то она заслуживает похвалы, а если дурно, то заслуживает порицания. И в том месте своих произведений, где они говорят о безразличных действиях, они причисляют к таковым и связь (Лота) с дочерьми, хотя такого явления и не должно быть в благоустроенных государствах. А чтобы доказать безразличие такого поступка, они приводят в пример такой случай, когда весь человеческий род погибает и остается в живых один только мудрец со своей дочерью; они при этом спрашивают, уместно ли в таком случае отцу вступить в брачное общение с дочерью, чтобы предохранить весь человеческий род от гибели, могущей произойти при ином исходе.

Все подобные положения принимаются у греков как не вызывающие никаких возражений, и та школа стоиков, которая пользуется у них большим расположением, разделяет такие взгляды; и если молодые девицы, которым будет внушено учение об истреблении мира, но без достаточного разъяснения, коль скоро увидят, что их город и вся страна истреблены огнем, и в то же время придут к тому решению, что их отец и они сами оказы-

[1] Быт. 19, 17.

[2] Быт. 19, 26.

ваются единственно способными устроить так, чтобы снова было раздуто пламя человеческой жизни, и, исходя из такого мнения, пожелают поддержать мир в его наличном существовании, то разве их поступок в таком случае не будет позорнее поступка такого мудреца, который, по понятию стоиков, может смело, без греха вступить в сожительство со своими дочерьми, ввиду гибели всех людей? Мне небезызвестно, что некоторые приходили в соблазн от такого намерения дочерей Лота и считали такой поступок их безчестным и даже говорили, что именно от такой преступной связи произошли два проклятых народа — моавитяне и аммовитяне. Но, собственно, в Священном Писании нет ясного указания на то, нужно ли принимать такой поступок (дочерей Лота) как деяние хорошее или же нужно осудить его как преступление. Притом, как и везде, допуская действительность этого поступка, можно понимать его и в переносном смысле и таким образом иметь некоторые основания, говорящие в его защиту.

XLVI. Цельс насмехается далее и над «ненавистью» — если я не ошибаюсь — Исава против Иакова, того Исава, который в Писании изображается злым человеком[1]. Нападает он и на Симеона, и Левию за то, что они отомстили за насилие, причиненное их сестре сыном царя Сихемского[2], хотя при этом Цельс и не представляет точного изложения этого происшествия. Говорит он также и «о братьях, продающих сыновей Иакова»[3], и о «проданном брате — Иосифе»[4], и «об отце Иакове, как обманули его сыновья», когда показали ему *разноцветный хитон* Иосифа и убедили его в том, что Иосиф был убит, и как Иаков после этого *скорбел*, хотя Иосиф был рабом в Египте[5]. Обрати внимание на то, как Цельс только по ненависти, а не из-за любви к истине, подбирает здесь все такие факты, на основании которых он намеревается построить свое обвинение, направленное по адресу (библейской) истории. Но из этой истории он намеренно исключает все, что может служить доказательством воздержания и

[1] Срвн. Быт. 27, 41–45.
[2] Быт. 34, 25–31.
[3] Быт. 37, 26–28, 36.
[4] Быт. 37, 31–35.
[5] Быт. 39, 1–6.

не касается вовсе, например, истории того же Иосифа, которого женщина, почитаемая Цельсом за госпожу, не могла склонить ни просьбами, ни угрозами к тому, чтобы он ответил взаимностью на ее любовь. Мы видим, таким образом, что Иосиф поступил куда лучше Веллерофонта[1], о котором говорится в истории, и предпочел темничное заключение потере своего целомудрия. Иосиф, конечно, был в состоянии защитить себя и начать дело против своей обвинительницы, но он великодушно смолчал и отдал на попечение Бога и себя, и все свои дела.

XLVII. После этого Цельс упоминает — притом сбивчиво и темно — «о снах начальника над виночерпиями и начальника над хлебодарами, а также о снах фараона и об их истолковании, которое своим последствием имело то, что Иосиф был освобожден фараоном из темницы и был возвышен у египтян на второе место после фараона»[2]. Но что же странного в этой истории, если даже понимать ее в буквальном смысле[3]? Между тем, Цельс эту историю положил в основание своего обвинения, притом в сочинении, которому дал заглавие «Истинное слово», но в котором не потрудился даже изложить (самое) учение, а представил одни только обвинения против христиан и иудеев. Говорит Цельс и о том, что «проданный брат стал благодетельствовать своим братьям, продавшим его, лишь только они начали испытывать голод и оказались вынужденными ехать вместе с ослами (в Египет) за хлебом»[4]; но чем именно брат облагодетельствовал их — Цельс не указал. Разсказывает он и о «возстановлении знакомства» (Иосифа с братьями)[5], но с какой целью — я не могу даже понять; равным образом, непонятно и то, в чем же, собственно, обнаруживается, по нему, «неуместность этого возобновления знакомства». Сам Мом[6], мне кажется, не мог бы открыть в этом повествовании ничего такого, что могло бы подать повод к возражению по адресу этого разсказа, который и помимо своего пе-

[1] Срвн. у Гомера, «Илиада» VI, 155–195.

[2] Срвн. Быт. 40, 1–19; 41, 1–36, 40–44.

[3] Срвн. выше — IV, 43.

[4] Срвн. Быт. 42–44.

[5] Быт. 45, 1–4.

[6] Мом — олицетворение лжи, сын ночи. По преданию, он лопнул от злости, когда не мог найти ни одного порока в Афродите.

реносного значения содержит в себе очень много возвышенного. Он разсказывает далее, как «Иосиф был освобожден из рабства, в которое был продан, и позднее с большой пышностью вышел навстречу гробницы (?) своего отца [πρὸς τὸν τοῦ πατρὸς τάφον]»[1]. Цельс полагает, что и этот факт может послужить к нашему обвинению. По крайней мере, он вставляет здесь такие замечания: «Когда от него» — ясно, что от Иосифа, — «этот знаменитый и Божественный народ иудейский пустил в Египте свои корни и увеличился до громадного количества, ему было дано приказание жить где-нибудь в стороне и в неудобных местах заниматься пастьбой скота». Что касается слов Цельса о том, что «было приказано им в презренных местах пасти свои стада», то эти слова, очевидно, внушены ему его же собственной ненавистью. Он никак не докажет, что провинция египетская Гесем[2] была действительно «негодной». Потом исход народа (еврейского) из Египта он называет «бегством», но при этом обходит полным молчанием ту историю исхода евреев из Египта, которая записана в книге «Исход». Все эти примеры мы привели, собственно, затем, чтобы доказать, как Цельс, с целью обвинить и осмеять нас, намеренно выбирает такие места, которые даже и по своему буквальному смыслу не представляют ничего заслуживающего укоризны. Да и сам он не показал, в чем, собственно, заключается то ничтожество (μοχθηρόν), которое он усматривает в наших Писаниях.

XLVIII. Направляя всю свою деятельность к тому, чтобы выразить одну только ненависть и враждебное чувство по адресу иудейского и христианского учений, Цельс дальше говорит так: «Лучшие из иудеев и христиан дают всем этим вещам аллегорическое толкование; они стыдятся этого — а потому и прибегают к (помощи) аллегории». Но если басни и вымыслы, служащие для того, чтобы прикрывать истину или для какой-нибудь другой цели, должны почитаться непристойными разсказами или только понимать их в буквальном смысле, то тогда всякий может задать Цельсу такой вопрос: о каких же (баснословных) сказаниях можно говорить так с наибольшим правом, как не о сказаниях греческой (мифологии)? В этой последней сыновья-боги оско-

[1] См. Быт. 50, 4–14.

[2] Срвн. Быт. 47, 1–5, 27; Исх. 1, 7.

пляют отцов-богов; отцы-боги пожирают сыновей-богов[1], а богиня-мать дает отцу «мужей и богов» камень вместо сына[2], отец наносит безчестие дочери, жена налагает цепи на своего мужа и ей при этом помогают собственный брат связанного (мужа) и его собственная дочь[3]. И нужно ли говорить при этом о тех гнусных (ἀτόπους) сказаниях, какие имеются у греков об их богах? Этих сказаний сами греки, очевидно, стыдятся, коль скоро стараются объяснить их аллегорически. Я, со своей стороны, намерен привести только случай с Хризиппом Соленским, который за его многочисленные ученые труды считается украшением стоической философской школы. Этот философ объясняет картину, которая находилась в Самосе и на которой изображена Юнона, удовлетворяющая постыдной страсти Зевса[4]. Этот почтенный и уважаемый философ в своем произведении говорит, что материя воспринимает в себя семенной разум (τοὺς σπερματικοὺς λόγους) божий и что она содержит его в себе для украшения вселенной. На этой самосской картине материю изображает собой Юнона, а бога — Зевс. Из-за этой и из-за тысячи других басен подобного же рода мы и не хотим называть Бога Вседержителя — Зевсом, и даже солнце — Аполлоном, а луну — Артемидой. Мы оказываем чистое почитание Творцу и, прославляя Его прекрасные творения, мы даже и именами боимся осквернить Божественные предметы (τὰ θεῖα). В этом случае мне нравится изречение Платона, приводимое в его «Филебе», где он отказывается отнести к числу богинь удовольствие (ἡδονήν). «Столь велико, Протарх, — говорит он, — мое благоговение пред именами богов»[5]. И на самом деле, мы питаем перед именами Божиими и названиями Его преславных творений столь великое благоговение (δέος), что даже под предлогом тропологического толкования избегаем всякого мифологического сказания из-за боязни причинить вред юношам.

---

[1] Срвн. Гесиод Theogon. V. 164–182; 453–467.

[2] Ibid V, 481–491; Гомер «Илиада» I, 544.

[3] Гесиод Theogon. V, 126–153; Гомер «Илиада» I, 399–400.

[4] Феофил Антиохийский «К Автолику» III, 3, 8; Диоген Лаэртский VII, 1, 136, 148; 7, 187–188.

[5] Платон «Филеб», III; срвн. у Оригена выше I, 25.

XLIX. Если бы Цельс читал Священные писания без предвзятой цели, то он, конечно, и не сказал бы, что наши книги «даже не допускают аллегории». Из чтения книг пророческих, в которых предметом описания хотя и является история, но не в форме связного исторического разсказа[1], можно вынести то убеждение, что все эти исторические отрывки записаны для того, собственно, чтобы их можно было толковать иносказательно, и что все там премудро предусмотрено в намерении приспособить их в одно время и к степени понимания большинства простых верующих, а равно и тех немногих, которые при желании оказались бы в состоянии вникнуть в самый (сокровенный) смысл вещей. Все доводы Цельса имели бы еще некоторую силу убедительности, если бы иудейские и христианские писатели нашего поколения (σήμερον), слывущие у Цельса под именем «простецов», только впервые начали бы прибегать к аллегорическому способу толкования Писаний. Но ведь еще сами отцы учений (τῶν δογμάτων) и составители Писаний уже стали применять в Писаниях тропологический способ выражения мысли. Таким образом, остается сделать только одно предположение, что такая образная форма сообщена Писаниям затем, чтобы их можно было понимать иносказательно (τροπολογεῖσθαι) по заключающемуся в них внутреннему смыслу.

Из целого ряда примеров я остановлюсь только на некоторых, чтобы показать, как неосновательно осмеивает Цельс наши Писания, когда утверждает, что «они будто бы совершенно не в состоянии совместить в себе аллегорию». Павел, апостол Иисуса, говорит вот что: «В Писании *написано: не заграждай рта у вола молотящаго. О волах ли печется Бог? Или, конечно, для нас говорится? Так, для нас это написано: ибо, кто пашет, должен пахать с надеждою, и кто молотит,* (*должен молотить*) *с надеждою получить ожидаемое*»[2]. И в другом месте тот же (апостол) говорит: «*Посему оставит человек отца своего и мать, и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. Тайна сия велика; я говорю по от-*

[1] Τὰ ἀπὸ τῆς ἱστορίας γέγραπται, οὐκ ὡς ἀπὸ τῆς ἱστορίας προς αχθῆναι.

[2] 1 Кор. 9, 9–10; срвн. Втор. 25, 4; 1 Тим. 5, 18.

ношению ко Христу и к Церкви»[1]. И еще в другом месте он пишет: «Мы знаем, *что отцы наши все были под облаком, и все прошли сквозь море; и все крестились в Моисея в облаке и в море*»[2]. Затем, когда толкует историю о манне и о воде, которая — как написано — чудесным образом истекла из камня, он говорит: «*И все ели одну и ту же духовную пищу; и все пили одно и то же духовное питие: ибо пили из духовнаго последующаго камня; камень же был Христос*»[3]. И Асаф, имея в виду вспомнить в Книге псалмов события, описанные в книгах Исход и Числа, предпосылает такое предисловие, объясняющее, что и в этих книгах содержатся те же самые «вопросы» и «притчи», что и в Псалмах. «*Внимай* — (говорит он) — *народ мой, закону моему, приклоните ухо ваше к словам уст моих. Открою уста мои в притче, и произнесу гадания из древности. Что слышали мы, и узнали, и отцы наши разсказали нам...*»[4]

L. Кроме того, если бы и закон Моисея не заключал в себе ничего сокровенного, то пророк не сказал бы в своей молитве, обращенной к Богу: «*Открой очи мои, и увижу чудеса закона Твоего*»[5]. Ведь он знал, что некоторый *покров*[6] неведения висит на сердце тех, которые, читая, не разумеют, что скрывается под аллегориями. Но этот *покров* снимается при даровании благодати Божией, когда Бог слышит того, кто, собрав весь ум свой, сотворил все, зависящее от его сил, кто вследствие долгих упражнений привык обращать свои чувства к различению добра и зла и кто постоянно в своих молитвах повторяет: «*Открой очи мои, и увижу чудеса закона Твоего*». И кто, читая о драконе, живущем в реке Египетской, и о рыбах, скрывающихся под чешуей этого дракона[7], или о горах Египетских, наполненных гноем фараона[8], не почувствует в себе стремления спросить, да кто же это такой, наполняющий горы Египетские столь отвратительными для обо-

---

[1] Еф. 5, 31–32; срвн. Быт. 2, 24.

[2] 1 Кор. 10, 1–2; срвн. Исх. 13, 21; 14, 22.

[3] 1 Кор. 10, 3–4; срвн. Исх. 16, 14–15; 17, 6.

[4] Пс. 77, 1–2.

[5] Пс. 118, 18.

[6] Срвн. 2 Кор. 3, 13–16.

[7] Иез. 29, 3–4.

[8] См. Иез. 32, 6.

няния нечистотами, что это за Египетские горы и реки, о которых фараон с таким самохвальством говорит: «Вот мои реки, я их создал»[1], – и кто этот дракон, которого нужно понимать соответственно толкованию, даваемому о реках, что это, наконец, за рыбы, скрывающиеся под чешуей дракона? Впрочем, что мне за нужда так много доказывать то, что не имеет нужды в доказательствах и о чем сказано: «*Кто мудр, чтобы разуметь это? кто разумен, чтобы познать это?*»[2]

Я на данном вопросе остановился несколько долее собственно потому, что желал доказать, как несправедливо утверждает Цельс, будто бы «наиболее разсудительные из иудеев и христиан стараются дать всем таким (сказаниям) аллегорическое толкование, между тем как есть некоторые и такие сказания, которые не в состоянии выдержать аллегории и представляются ни более ни менее, как самыми глупыми баснями». Но если уж так, то собственно у греков существуют басни, притом не только глупейшие, но и в высшей степени нечестивые. Что же касается наших сказаний, то они приспособлены к большой массе простых (верующих) и к их пониманию, между тем, как этого приспособления нет у тех, которые изобрели греческие вымыслы. Вот почему и Платон справедливо в своей Республике изгнал все подобные басни и поэмы[3].

LI. Мне думается, что (Цельс) только слышал, что существуют произведения, содержащие аллегорическое толкование закона. В самом деле, если бы он читал (их), то он и не высказал бы такого (возражения): «Все мнимые аллегорические объяснения, которые стараются давать им[4], еще постыднее и глупее самых мифов, так как с совершенно удивительной и невероятной глупостью они совмещают в себе вещи, которые никоим образом соединены быть не могут». Он в данном случае, по-видимому, имеет в виду произведения Филона[5] или даже еще более древние

[1] См. Иез. 29, 3.

[2] Ос. 14, 10.

[3] Платон Resp. II; срвн. выше IV, 36.

[4] То есть произведениям священных писателей.

[5] Филон — александрийский иудей, родившийся около 25 года до Р. Х. Он замечателен тем, что в своих сочинениях представил опыт объединения ветхозаветного откровения с философией Платона, причем провел мнение, что Платон свои возвышенные идеи

произведения — Аристовула[1]. Но насколько можно судить по догадкам, Цельс не читал (этих) книг; между тем, эти книги, на мой взгляд, везде настолько удачно приспособлены (для передачи мыслей священных писателей), что даже греческие философы могли бы увлечься чтением их. В этих книгах мы находим не только изысканный и отделанный слог, но также и мысли, и учение, и надлежащее пользование теми местами Писания, которые Цельс считает баснями. Я знаю, что пифагореец Нумений[2], этот лучший истолкователь платоновских сочинений и глубокий знаток пифагорейских учений, в своих произведениях всюду приводит выдержки из Моисея и пророков, и аллегорическими объяснениями Нумения, которые он дает буквальным местам, можно вполне удовлетвориться. Так, например, в произведении, озаглавленном «Эпопс» (Ἔποψ), или в сочинениях «О числах» (Περὶ ἀριθμῶν) и «О мере» (Περὶ τόπου). В третьей книге своего произведения о высочайшем благе он приводит даже сказание из жизни Иисуса, впрочем, не называя Его по имени, и дает этому сказанию аллегорическое толкование. Правильно или ложно это истолкование, можно сказать и в другое более удобное время; здесь говорить об этом нет необходимости. Он разсказывает также историю Моисея, Ианния и Иамврия[3]. Мы приводим эти факты, конечно, вовсе не затем, чтобы похвалиться; из них мы делаем только тот вывод, что Нумений был расположен к нам куда более, чем Цельс и прочие греки. Его любознательность привела к тому, что он стал ближе изследовать наши (Писания); причем он был заинтересован ими не как какими-то глупыми писаниями, а потому, что они открывали ему особый смысл в аллегориях.

LII. Из всех сочинений, которые содержат аллегорические изложения и объяснения и притом написаны не совсем изыскан-

---

заимствовал из Священных книг иудейского народа. В толковании Священного текста он следовал, главным образом, аллегорическому способу толкования.

[1] Аристовул — последователь перипатетической школы, родом также еврей из колена Левиина, учитель царя Птоломея Филометора, жил в первой половине второго столетия до Р. Х. в Александрии.

[2] См. примечание к I, 15.

[3] Срвн. 2 Тим. 3, 8. Ианний и Иамврий были вожаками египетских магов. Срвн. Исх. 7, 10–12.

ным слогом, Цельс выбрал вещь наиболее слабую, приспособленную скорее для большой массы простых верующих для укрепления их веры и не могущую иметь никакого влияния на людей более или менее образованных. Он говорит: «Такого именно сорта спор некоего Паписка и Язона, который я читал и который заслуживает даже не смеха, а скорее — сожаления и презрения. По мне вся эта (нелепица) не подлежит даже опровержению: так она ясна для всякого, особенно если кто имеет терпение и мужество познакомиться со всеми этими писаниями. Я считаю более желательным изучить то, чему учит сама природа, а именно — что Бог не сотворил ничего смертного, что только безсмертные существа суть Его творения, а уж от этих (происходят) и тленные существа. И душа есть создание Божие; природа же тела, напротив, иная. В этом отношении поэтому между телом летучей мыши, червя или лягушки и телом человека нет никакой разницы. Все они образованы из одной и той же материи и одинаково подвержены тлению». Я, со своей стороны, ничего лучшего и не желал бы, как только того, чтобы все выслушивающие столь заносчивые утверждения Цельса, говорящего, что произведение, озаглавленное «Спор Язона и Паписка», [где говорится] о Христе «достойно не осмеяния даже, а презрения», — взяли бы это произведение в руки и имели бы терпение и твердость познакомиться с его содержанием. Они в этой книге ничего не нашли бы такого, что может быть «достойно презрения», и с книгой в руках осудили бы Цельса. Безпристрастный читатель в этой книге не найдет ничего возбуждающего смех. В этой книге описан христианин, ведущий спор с иудеем на основании иудейских писаний с целью показать, что пророчества о Христе относятся к Иисусу. Впрочем, здесь и противник христианина не без твердости отвечает на его возражения и удачно выдерживает свою роль иудея.

LIII. Я, собственно, недоумеваю, каким это образом Цельс может объединять такие вещи, которые оказываются несоединимыми и в человеческой природе не могут обретаться в одно и то же время. Но он как раз и допускает это смещение, когда говорит, что эта книга «достойна и сожаления, и презрения». Ведь всякий согласится, что коль скоро кто-нибудь заслуживает сожа-

ления, то он уже не может быть предметом презренья, когда о нем сожалеют, и наоборот — ненавидимый не может быть предметом сожаления, коль скоро его ненавидят. Вот почему Цельс, как он сам об этом заявляет, и «не расположен опровергать такую нелепицу», он держится того мнения, что «всякому сама по себе ясна эта нелепица и как таковая, еще до представления ему разумных доказательств, уже обнаруживает то, что она «достойна и сожаления, и презрения». Однако ж всякого, кому случайно попадет в руки эта наша защита, направленная против обвинения Цельса, мы приглашаем запастись терпением, и прочитать наши Священные произведения, и на основании содержания их — насколько это возможно — составить себе мнение о том, какова была цель у их авторов, какова их совесть, каково душевное состояние. Тогда всякому будет понятно, что были люди, которые с огненным воодушевлением защищали свои убеждения и что некоторые из них давали ясные указания о том, что они собственными глазами видели разсказанные ими события, переживали их и запечатлели их потому, что считали чудесными и достойными записи на пользу и назидание последующих читателей. И никто, конечно, не осмелится отрицать, что источник и начало всякой пользы состоят в том, чтобы верить Богу Вседержителю, во всех действиях своих заботиться об угождении Ему, ничего не желать такого, что могло бы быть не угодным Тому, Кто явится Судиею не только слов и дел, но даже и помышлений. И какое другое учение могло бы сделать людей (τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν) более деятельными в благочестивой и добродетельной жизни, как не вера или убеждение (διάληψις) в том, что Всевышний Бог знает все, что мы говорим и делаем, — даже то, что мы думаем? Пусть покажет, кто хочет, еще иной путь, могущий привести не одного или двоих, но целое множество людей к обращению и улучшению. Только в этом случае путем сравнения того и другого пути можно решить ясно и определенно, какой именно путь ведет к добродетельной и мудрой жизни (πρὸς τὸ καλὸν λόγον).

LIV. Так как в приведенных нами словах Цельса, составляющих простую передачу места из «Тимея»[1], находятся такие выражения, в которых проводится мысль, что «Бог ничего смертного

[1] «Тимей» — диалог философа Платона; срвн. Тим. с. XXXI.

не сотворил, и только безсмертные существа составляют Его творение, между тем как все тленные существа суть уже деяния иных (богов); душа есть произведение Божие, но природа тела — иная, и в данном случае нет никакого различия между телом летучей мыши, червя или лягушки; ведь все они образованы из одинакового вещества, и их тленность одна и та же», — то мы желаем этот пункт подвергнуть хотя бы краткому обсуждению. Мы намерены показать, что Цельс здесь не выказывает прямо и определенно своих эпикурейских взглядов или, как это могут сказать, он как будто бы держится даже более здравых воззрений, или, еще вернее — он является эпикурейцем (Цельс) только по имени. Ввиду того, что ему заблагоразсудилось высказать такие положения, и стать таким образом в противоречие, и пойти вразрез не только с нами, но и с воззрениями школы Зенона Циттейского[1], который пользуется у философов далеко не малым уважением, то он должен был бы доказать в то же время, что тела животных созданы не Богом и что столь великое искусство, которое обнаруживается в их создании, изошло не от высочайшего ума (ἀπὸ τοῦ πρώτου νοῦ). И по вопросу о безчисленных и разнообразных растениях, которые образованы невидимой, внутри себя действующей столь законосообразно силой и вызваны к бытию к немалой пользе для всех человеческих потребностей, и по вопросу о животных, которые существуют на служение людям, — хотя, впрочем, может быть указана еще и другая первопричина, почему они, собственно, вызваны к бытию, — то по всем этим вопросам он должен был бы представить не одни лишь голые положения, но указать также основания, почему же, собственно, не может быть допущена здесь какая-либо высшая (τέλειος) разумность, которая наделила вещество растений всеми этими многими и разнообразными качествами. И коль скоро он однажды уже признал творцами всех телесных сущностей (низшие) божества и только душу признал произведением сущего Бога, коль скоро он таким образом разделил эти великие творческие акты и приписал их множеству творцов, то как же ему было не показать в этом случае при помощи убедительных и веских доводов эти самые различия между богами и не ответить нам на вопрос, почему же одни из

[1] Срвн. Diogenes Laert. VII, 1, 147.

богов создают и образовывают тела людей, а другие, к примеру сказать — тела домашних животных, третьи же — тела диких зверей? И если уж он нашел, что некоторые из богов заняты творением драконов, аспидов, василисков, а иные — творением всех родов растений и трав, то он должен был бы уяснить и показать нам причину подобного разделения труда. Если бы он подверг этот вопрос тщательному изследованию, то он, может быть, признал бы тогда бытие единого Бога, сотворившего все вещи и создавшего каждую из них для определенной цели и служения; или если бы он не пришел даже к этому знанию, то и тогда он нашел бы, однако, выход, как ему защититься и дать ответ против тех, которые утверждают, что для природы существ телесных безразлично, подвержена ли она тлению или нет, и что не может быть никакой безсмыслицы в признании того учения, что весь мир, состоящий из неподобных частей, есть дело единого строителя, который все многоразличные роды вещей расположил так, чтобы они служили на пользу Вселенной. Он, по крайней мере, не должен был бы совершенно устраняться от столь важного вопроса, хотя бы ему оказалось и не под силу доказать то, что обещал нам сообщить; он должен был совсем молчать о таком догмате, коль скоро, вменив нам в преступление простую веру, он сам не захотел, чтобы мы верили ему только на слово, хотя он и давал обещание в том, что представит со своей стороны не только голые положения, но даст и доказательства (их).

LV. Я говорю: если бы Цельс потрудился и постарался прочесть, как он выражается, книги Моисея и пророков, то он естественно задал бы себе вопрос, почему же слова *Бог сотворил*[1] употреблены и по отношению к небу и земле, и к тому, что именуется твердью, а также и по отношению к двум великим светилам и звездам, и потом по отношению к великим китам и всякой душе *«животных пресмыкающихся, которых произвела вода, по роду их»*[2], и по отношению ко всякому летающему (существу) в воздухе по (его) роду, и вслед за этим по отношению к скотам земли по роду (их), и ко всем домашним животным по роду (их), и ко всем (животным), пресмыкающимся по земле по роду их, и,

[1] Быт. 1, 1, 7, 16, 21, 25, 27.

[2] Быт. 1, 21.

наконец, по отношению к человеку. Выражение (*Бог*) *сотворил*[1] в то же время не употреблено по отношению к прочим вещам; о свете, например, просто говорится только: «...*стал свет*»[2], а также в повествовании о том, что всякая вода над всем небом собралась в одно место, говорится только: «...*и стало так*»[3]. Равным образом, и по отношению к растениям земли Писание говорит: «*И произвела земля зелень, траву, сеющую семя по роду ее, и дерево* (плодовитое), *приносящее плод, в котором семя его по роду его* (на земле)»[4]. И он (Цельс) мог бы узнать также и то, к кому относятся все эти обращения Бога, которые, по свидетельству Писания, выделяются до конца, чтобы обозначить все отдельные части мира, — относятся ли они к какому-либо одному или многим существам. И Цельс, конечно, с такою легкостью не стал бы обвинять тогда, как неразумные и не имеющие никакого глубокого смысла, те повествования, которые содержатся в этих книгах, написанных Моисеем, или — как мы лучше сказали бы — написанных Духом Святым, обитавшим в Моисее и наделившим его даром пророчества[5]. Ведь он[6] лучше

Знал то, что есть, что будет и что было[7], —

лучше, чем те прорицатели, которым приписывали поэты обладание таким знанием.

LVI. «Душа есть произведение Божие, природа же тела, напротив, другая; и в этом отношении между телом летучей мыши, червя или лягушки и телом человека нет никакой разницы; ибо материя, из которой они образованы, есть одна и та же и тленность в них одинаковая». Так гласит дальнейшее изречение Цельса. На это мы должны дать такой ответ. Коль скоро между телом летучей мыши, червя или лягушки и телом человека нет никакой разницы

---

[1] Быт. 1, 27.

[2] Быт. 1, 3.

[3] Быт. 1, 9.

[4] Быт. 1, 12.

[5] ὑπὸ τοῦ ἐν Μωϋσεῖ θείου πνεύματος, ἀφ οὗ καὶ ἐπροφήτευσεν.

[6] То есть Моисей.

[7] Гомер «Илиада», I, 70.

на том основании, что они образованы из одной материи, то тогда ясно и вытекает само собой, что эти тела ничем не отличаются и от солнца, и от месяца, и от звезд, и от неба, и вообще от всего прочего, что также может восприниматься только чувствами и у греков признается за божество. Ведь у всех телесных существ в основании лежит одна и та же материя. А эта последняя по своей природе (τῷ ἰδίῳ λόγῳ) безкачественна и без определенного вида и формы (ἄποιος καὶ ἀσχημάτιστος). Откуда же она, по Цельсу, должна получить свою качественную определенность — для меня так и остается неизвестным, так как Цельс все, подверженное тлению, совершенно не расположен считать произведением Божиим. Впрочем, Цельс, припертый к стене, здесь, может быть, выражает намерение перескочить от Платона[1], выводящего душу как бы из какого-то сосуда, и найти себе пристанище у Аристотеля и перипатетиков, которые признают, что эфир есть сущность нематериальная и составляет пятую природу, созданную иначе, чем прочие четыре элемента (στοιχεῖα). Но такому взгляду сильно противятся и платоники, и стоики. И мы, со своей стороны, несмотря на презрительное отношение к нам со стороны Цельса, выскажемся против этого мнения, если от нас потребуют объяснить следующие слова пророка, который говорит: «*Они* (небеса) *погибнут, а Ты пребудешь; и все они, как риза, обветшают, и, как одежду Ты переменишь их и изменятся; но Ты тот же и лета Твои не кончатся*»[2]. Этими замечаниями, впрочем, уже в достаточной степени ниспровергается утверждение Цельса, который говорит, что «душа есть произведение Божие и что природа тела иная». Отсюда ясно следует, что между телом летучей мыши, червя или лягушки, с одной стороны, и телом эфирного существа, с другой стороны, все равно нет никакой разницы.

LVII. Итак, можно ли согласиться с человеком, который сам придерживается подобного (нелепого) мнения и обвиняет к тому же христиан, — можно ли оставлять то учение, которое различие тела объясняет различием присущих ему внешних и внутренних качеств? Что касается нас, то мы знаем также, что «*есть тела не-*

---

[1] Платон, «Тимей», XIV.

[2] Пс. 101, 27–28.

бесные и тела земные»[1], что одна слава *телам небесным*, и другая слава *телам земным*, и что у небесных тел слава не одна и та же, ибо «*иная слава солнца ... иная звезд*», да и в самих звездах «*звезда от звезды разнится в славе*»[2]. Вот почему мы и утверждаем, что при воскресении мертвых, которого мы чаем, тела изменяются в своих качествах. Ибо то, что сеется в тлении, будет возстановлено в нетлении, — что сеется в безчестии, будет возстановлено в славе, — что *сеется в немощи*, будет возстановлено *в силе*, — «*сеется тело душевное, возстает тело духовное*»[3]. Словом, мы утверждаем, что материя, лежащая в основе вещей, может принимать все те свойства, которые ей желает дать Творец, — и в этом мы нисколько не сомневаемся, коль скоро допускаем Провидение. Следовательно, по нашему мнению, если Бог захочет, то вполне возможно, чтобы материя имела теперь такие свойства и качества, а потом опять принимала иные — даже, пожалуй, лучшие и более совершенные. И если изменение тел совершается по раз установленным законам (ὁδοὶ ... τεταγμέναι) — и это с тех пор, как стал существовать мир и до тех пор, пока он будет существовать, — и если при истреблении мира или — как выражаются наши Писания, — при его кончине наступит новый порядок вещей и будут действовать иные законы, то я не знаю, разве не удивительно хотя бы и то, что и теперь из мертвого человеческого тела происходит змея[4], которая, по народным верованиям, образуется из мозга спинного хребта, а из быка — пчелы[5], из лошади — осы, из осла — жуки и, наконец, из множества животных — черви. Но Цельс, конечно, и здесь усмотрит доказательство в пользу того своего утверждения, что отнюдь ни одна из указанных вещей не есть творение Божие: он думает, что из известных качеств — совершенно не знаю откуда получившихся — образуются будто бы другие качества, но без всякого участия со сторо-

[1] Срвн. 1 Кор. 15, 40–41.

[2] 1 Кор. 15, 41.

[3] 1 Кор. 15, 43–44.

[4] См. у Плиния Nat. Hist. X. 66, 188; у Овидия Metamor. 15, 4.

[5] Плиний, XI, 20. Ориген приводит народные поверья, чтобы на основании, так сказать, собственной языческой мифологии Цельса доказать ему истину богоучрежденности законов, управляющих ходом мировой жизни как духовной, так и телесной во всех сферах бытия.

ны Божественного разума, воздействующего на изменение качеств в материи.

LVIII. Еще одно остается нам сказать по адресу Цельса, который утверждает, что «душа создана Богом» и что «природа тела иная». Он эти слова как бы бросает не только без доказательств, но и без всякой определенности. Он даже не пояснил, всякая ли душа вообще есть дело Божие или это нужно сказать только относительно души, одаренной разумом. Мы скажем ему в ответ: если всякая душа есть создание Божие, то тогда, очевидно, и души безсловесных и низших животных точно так же являются созданием Божиим. Тогда, стало быть, и природа всякого тела одинаково должна быть отличной от природы души. И если он далее[1] говорит, что «неразумные животные Богу приятнее, чем мы, и что они имеют более чистое знание о Боге сравнительно с нами», то тем самым, по-видимому, он утверждает именно ту мысль, что не только души людей, но и души животных являются творением Божиим, и последние даже в большей степени. Это последнее заключение вытекает как раз из того утверждения, что «неразумные животные приятнее Богу, чем мы».

Допустим, что только «душа разумная есть произведение Божие», но он, во-первых, этого положения совершенно не поясняет. Во-вторых, из неопределенности его утверждения, что душа создана Богом, и из пояснения, что он в данном случае говорит не о всякой душе, но только о душе разумной, само собой следует заключение, что не у всякого тела природа отличается от природы (души). Если же не у всякого тела природа иная, но в то же время каждое животное имеет тело, сообразное (ἀνάλογον) с его душой, то и отсюда ясно, что тело существа, душа которого создана Богом, имеет преимущество и стоит выше того тела, в котором не обитает душа, созданная Богом. Словом, окажется, в конце концов, ложью положение Цельса, что «тело летучей мыши, червя или лягушки ничем не отличается от тела человека».

LIX. Да и вообще неразумно, с одной стороны — считать известные камни и строения более чистыми или менее чистыми по сравнению с другими камнями и строениями на том основании, что первые предназначены служить местом почитания божества,

---

[1] См. ниже IV, 88.

а вторые — местом обитания безчестных и отверженных тел, и в то же время не полагать никакого отличия одних тел от других, хотя в одних телах обитают души, причастные разуму, а в других — души, лишенные этого разума, в одних — души, преданные добродетели, а в других — души, в высшей степени погрязшие в пороках. Это обстоятельство, без сомнения, и дало некоторым основание — тела людей, отличившихся на поприще добродетельной жизни, почтить обоготворением на том основании, что их тела служили обиталищем для души добродетельной, и напротив — бросить или предать безчестию тела людей, запятнавших себя пороком. Этим я не хочу, впрочем, утверждать, что подобный обычай имеет в свою пользу здравые основания; но все же он исходит, в конце концов, из начал здравой мысли. Неужели, в самом деле, мудрец, после смерти Анита[1] и Сократа будет одинаково заботиться о погребении тел того и другого? Едва ли он пожелает тому и другому устроить одинаковый памятник и одинаковую гробницу? Все эти примеры я привел, имея в виду следующие слова Цельса: «...и ни одно из них не есть дело Божие», где под словом «из них» Цельс разумеет и тело человека, и рождающихся из него змей, и тело быка, и выходящих из него пчел, и тело лошади, и рождающихся из него ос, и тело осла, и выходящих из него жуков. Вот почему я был вынужден обратиться к разбору следующего выражения (Цельса): «Душа есть дело Божие, природа же тела иная».

LX. Затем, далее, Цельс говорит, что «общая — у всех вышеуказанных тел — природа, она в то же время и единственная, которая посменно то уходит, то опять возвращается»[2]. Но и из сказанного раньше уже ясно, что не только у перечисленных (Цельсом) тел, но и у тел небесных природа общая. Если же это так, то отсюда с достаточной ясностью вытекает также и то заключение, — согласное с мыслью Цельса, но едва ли согласное с истиной, — что «единственная природа у всех тел, которая посменно

[1] Анит — богатый кожевенный торговец в Афинах, достигший высокого общественного положения в борьбе демократии с аристократией, один из обвинителей Сократа и, следовательно, виновников его смерти.

[2] Мысль та, что общая всем телесным существам единая телесная организация служит основой всех последовательно совершающихся изменений и прохождений в жизни мира физического.

и в последовательном порядке уходит и опять возвращается». Вне всякого сомнения, что такое именно мнение принадлежит всем, считающим мир тленным. Но и придерживающиеся противоположного мнения, то есть не считающие мир тленным, даже при отсутствии у них учения о «пятом теле», все равно будут пытаться доказать то положение, что и по их мнению «единственная у всех тел природа посменно и в последовательном порядке уходит и снова возвращается». Таким образом, в данном случае получает устойчивость также и то, что (по-видимому — в своей внешней, кажущейся форме) погибает при совершающихся в нем переменах. Ибо материя, лежащая в основе всех вещей, хотя изменяет свои свойства, но остается как нечто устойчивое — по взгляду тех, которые допускают ее несотворенность (ἀγένητον). Конечно, если удалось бы доказать учение о невечности (οὐκ ἀγένητον) материи и ее (временном) происхождении для определенных целей, то и тогда было бы ясно, что материя не может обладать природой, способной к неизменному бытию (διαμονῆς), каковое она могла бы получить только в том случае, если бы была несотворенной. Впрочем, ввиду необходимости представлять опровержения на возражения Цельса, нам не время решать теперь вопросы натурфилософии (φυσιολογεῖν).

LXI. Цельс утверждает далее, что «ни одно существо, рожденное от материи, не обладает безсмертием». На это возражение мы можем дать такой ответ. Коль скоро ничто, рожденное от материи, не обладает безсмертием, то одно из двух: или весь мир безсмертен и, следовательно, он не произошел из материи, или же он не безсмертен. Если же мир безсмертен, как это допускают даже и те, по представлению которых исключительно только душа создана Богом и она произошла из некоего сосуда, то не может ли нам Цельс представить, по крайней мере, доказательство, что мир не образован из безформенной и неопределенной (качественно) материи, сохраняя в то же время положение, что все происшедшее из материи отнюдь не обладает безсмертием. С другой стороны, если мир как образовавшийся из материи, не безсмертен, то, спрашивается, будет ли мир как таковой подвержен тлению или нет? Если предположим первое, то есть тленность мира, то не является ли он таким потому, что он не есть

произведение Божие? Но какое же тогда — при тленности мира — должна занять положение душа, которая есть создание Божие? Пусть ответит Цельс на этот вопрос. Но, может быть, он со словом безсмертие соединяет какое-либо другое понятие и думает, что мир безсмертен в том смысле, что при своей тленности он сохраняет безсмертие на том основании, что на самом деле он не погибает, хотя и может испытать гибель. Но тогда ясно, что мир, по пониманию Цельса, есть нечто такое, что в одно и то же время оказывается и смертным, и безсмертным, так как заключает в себе оба указанные свойства, взаимно исключающие друг друга. Если же смертное должно быть безсмертным, тогда, значит, и то, что по своей природе не безсмертно, будет в собственном смысле называться безсмертным потому, что оно не подвергнется смерти. Итак, после такого распределения понятий, в каком же смысле Цельс понимает свое положение, что «отнюдь не безсмертны те вещи, которые произошли из материи»? Очевидно, мысли, которые он высказывает в своих произведениях, оказываются далеко не безспорными и неопровержимыми, если только подвергнуть их более точному исследованию и испытанию. После того, как Цельс высказал указанные положения, он присоединяет к ним еще такое замечание: «По этому вопросу представлены уже достаточные разъяснения. Если же кто имеет возможность еще более углубить свой слух и исследование, то он, конечно, достигнет знания (истины)». Мы, со своей стороны, позволим себе спросить Цельса, какую же пользу можно извлечь из того, если мы — люди глупые, по понятию Цельса, — будем хоть сколько-нибудь внимательны к его убеждениям и последуем его изысканиям?

LXII. Потом, вслед за этим, он представляет несколько изысканий по вопросу о природе зла; причем полагает, что сказанного им достаточно, чтобы сделать для нас очевидным этот вопрос, по которому сделано много тщательных изследований во многих, обработанных сочинениях и с разных точек зрения. Он говорит: «Зла в бытии (вещей) как в прошлом, так и в настоящем и будущем заключается ни больше и ни меньше. Ведь природа вселенной есть и пребывает одна и та же, и происхождение зла всегда одно и то же». По-видимому, Цельс эти положения — с неко-

торой перифразировкой — заимствовал из «Теэтета», где Платон в уста Сократа влагает следующую речь: «Не может быть, чтобы зло исчезло из (среды) людей, а также и то, чтобы оно нашло себе доступ к богам»[1], и так далее. Но мне думается, что собственно и Платона-то Цельс недостаточно понял, хотя он и похваляется, что обнял истину в этом единственном его[2] сочинении и изложил ее в своем произведении, направленном против нас, под заглавием «Истинное слово». Ведь слова в «Тимее» «когда боги очистят землю водами»[3] ясно показывают, что в земле, уже очищенной водами, менее зла, чем сколько было его до очищения. И мы, говоря, что некогда было меньше зла, находимся в согласии с Платоном — именно с тем местом из его «Тимея», где у него говорится, что «зло не может совершенно уничтожиться среди людей».

LXIII. Вообще я не понимаю, почему Цельс, допуская Провидение, — насколько это можно заключать из выражений в его книге — в то же время говорит, что «зла ... ни больше и ни меньше» и что оно всегда находится в одном и том же как бы определенном количестве. Он этим самым (положением) уничтожает прекрасное учение, по которому нечестие и зло не вводятся в определенные границы и зло считается безконечным (ἄπειρα) по своей природе (τῷ ἰδίῳ λόγῳ). Кроме того, из мнения, что «зло не было, не есть и не будет большим или меньшим», по-видимому, следует даже такое заключение, что как по представлению людей, которые допускают и защищают неразрушимость и неуничтожимость мира, Провидение содержит элементы (мира) в равновесии и не дозволяет одному из этих элементов увеличиваться за счет другого, чтобы не произошло таким образом гибели мира, — так, равным образом, то же Провидение оказывается и как бы заправляющим злом, и препятствующим ему становиться большим или меньшим. Взгляд Цельса на зло можно опровергнуть еще и другим способом доказательства, который дают нам в руки философы, подвергавшие изследованию вопрос о добре и зле и на основании исторических фактов показавшие, что пу-

[1] Платон, «Теэтет», XXV.

[2] То есть Платона.

[3] Платон, «Тимей», III.

бличные женщины сначала вне городов и прикрытые одеждами продавали себя желающим, а потом обнаглели и отбросили покровы, но, однако, продолжали еще оставаться вне городов, так как законы воспрещали им доступ сюда, а в конце концов, они проникли уже и в города после того, как испорченность достигла еще больших размеров. Обо всем этом говорит Хризипп в своем трактате «О добре и зле»[1]. Здесь можно прочесть также и о том, что некогда были особые индивидуумы, так называемые двуполые[2], которые играли и пассивную, и активную роли при удовлетворении страстей у всех, обращавшихся к их услугам; впоследствии блюстителями общественной нравственности[3] они были уничтожены. Этот факт также служит доказательством того положения, что зло то увеличивается, то уменьшается. И о множестве других пороков, которые, вследствие чрезмерной порчи нравов, нашли доступ в жизнь людей, можно утверждать, что этих пороков ранее не было. Древнейшие исторические сказания, повествовавшие о множестве преступлений людских, однако ничего не знают о таких, не поддающихся описанию, пороках.

LXIV. Ввиду всех этих и других подобных же фактов разве не оказывается Цельс в смешном положении, утверждая, что «зло никогда не может проявляться ни в большей, ни в меньшей степени»? Если даже допустить, что природа вселенной всегда одна и та же, то и отсюда еще не следует, что порождение зла всегда остается в одном и том же положении. Допустим, что природа того или другого человека сама по себе одна и та же, но ведь его знания, мысли и действия не одни и те же: в одном случае мы видим, что он еще не получил способности воспользоваться силами разума, в другом случае — в обладание разумом вступает зло, и это бывает то в большей, то в меньшей степени, а еще в ином случае — разум обращается на служение добродетели, и в этом отношении он достигает то большего, то меньшего успеха, а иногда доходит и до высшей ступени совершенства и опять-таки после сравнительно или долгого, или незначительного со-

[1] Упоминается у Атенея IV, 15; XI, 3.

[2] Ἀμφίβολοι.

[3] Ἀγορανόμοι, то есть эдилы, исполнявшие в римском государстве полицейские обязанности и издававшие законы, ограждавшие общественную нравственность.

зерцания. Это же самое и даже с большим правом может быть сказано о природе вселенной; и она одна и та же сама в себе, но есть, однако, вещи, присущие миру, которые бывают не всегда одними и теми же, а равно не всегда однородны; ибо не всегда бывает плодородие, не всегда — неурожай, но бывает то засуха, то дождь. Точно так же не всегда бывает одинаковое плодородие или неурожай, и для добрых душ поток зла (в мире духовном) иногда разливается то больше, то меньше. Собственно, людям, желающим исследовать все вещи с наивозможной основательностью, нужно всегда иметь в виду то обстоятельство, что масса зла не остается в одинаковом положении и находится в зависимости от того, сохраняет ли Провидение земные вещи в присущем им состоянии или же оно очищает их через потопы и пожары. И весьма возможно, что подобное очищение совершится не только по отношению к земле, но и по отношению ко всей вселенной, когда с усилением в ней нечестия окажется и для нее нужда в подобном очищении.

LXV. После этого Цельс говорит: «Каково происхождение зла — знать это человеку, невежественному в философии, нелегко. Для народа достаточно сказать только, что зло — не от Бога, что оно соприкасается с материей и местом своего обитания имеет смертные существа. Причем, круговращение смертных существ от начала до конца остается одинаковым; согласуясь с твердо определенным порядком круговращения, вещи пребывают всегда одними и теми же — и в прошедшем, и в настоящем, и в будущем». Но говоря, что «человеку, невежественному в области философии, нелегко знать происхождения зла», Цельс как бы оттесняет ту мысль, что для философов легко достигать этого знания, а для нефилософов, напротив, трудно, — следовательно, хотя и с большой трудностью, но все же возможно знать происхождение зла. Мы же утверждаем как раз напротив: и для философов далеко не легкое дело — постигнуть происхождение зла. Они, может быть, никогда так и не получили бы чистого знания по этому вопросу, если бы только через Божественное откровение им не было открыто, что такое зло, и как оно происходит, и каким образом оно должно быть уничтожено. Без сомнения, злом является неведение Бога, а еще большим злом — незнание

самого способа богопочитания и благочестия в отношении к Богу. И, конечно, сам Цельс должен сознаться в том, что некоторые философы не обладали в этом отношении знанием: это ясно из того разнообразия сект, какое мы находим в области философии. По нашему мнению, невозможно знать о происхождении зла всякому, кто не усматривает зла в допущении той мысли, что законами, установленными в различных государствах, соответственно образу правления в них, благочестие и религиозная жизнь совершенно не затрагиваются и не повреждаются. Не может узнать о происхождении зла и тот, кто ничего не слышал о делах так называемого диавола и ангелов его, — что такое представлял из себя диавол прежде, чем стал таковым, и как он стал диаволом, и какая причина того обстоятельства, что так называемые ангелы его отпали вместе с ним (от Бога). Кто желает узнать о происхождении зла, тот должен иметь более точное знание и о самих демонах, и именно о том, что и демоны суть творение Божие, но только не как демоны, а постольку, поскольку и они суть разумные существа; далее должен узнать, каким образом случилось то, что они стали демонами и, однако, остались при своих духовных силах. Вообще, если какой вопрос из имеющихся у людей и вызывает нужду в тщательном исследовании, и сопряжен для нашего духа с большими трудностями — так это именно вопрос о происхождении зла.

LXVI. Затем Цельс поступает так, как будто он постигает таинственное знание о происхождении зла, но только не желает сообщить его, дабы не сказать чего-либо превышающего познавательные силы простого народа; он выражается так: «Для простого народа, — говорит он, — совершенно достаточно, если мы ему скажем, что зло не от Бога, но что оно только прилепляется (πρόσκειται) к материи и (как бы) царствует (ἐμπολιτεύεται) в смертных существах». Что зло не от Бога — это, конечно, верно. Еще Иеремия, один из пророков, ясно выражается, что *«Не от уст ли Всевышнего происходит бедствие и благополучие?»*[1] Но что «материя царствует в смертных существах» и что она есть причина зла, — это, по нашему мнению, уже неверно. Ибо у каждого (человека) воля (ἡγεμονικόν) есть причина пребывающего в нем

[1] Плач 3, 38.

нечестия. Это нечестие и есть зло; отсюда злыми и пагубными являются те поступки, которые исходят из нечестия, и строго говоря, ни в чем другом — по нашему мнению — нельзя полагать зла. Впрочем, как я убежден, этот вопрос (о зле) по своему существу таков, что требует серьезного изследования и такой подготовки, к какой, может быть, способен только тот, кто имеет дух, просвященный благодатью Божией — только тот, кого Бог делает достойным проникновения в глубину этого вопроса.

LXVII. Я не понимаю, какую, собственно, пользу намерен был извлечь Цельс, когда стал писать против нас, выставляя такое мнение, которое нуждается еще в многочисленных доказательствах, хотя бы сколько-нибудь правдоподобных, для утверждения по мере возможности той мысли, что «поступательная смена смертных (природ) от начала до конца остается одинаковой и что из целого ряда определенных круговращений с необходимостью следует то, что и прошедшее, и настоящее, и будущее (в этих круговращениях) всегда одни и те же». Если же это так, то, значит, здесь уже нарушается свобода нашего произволения. В самом деле, если из определенного порядка круговращений с необходимостью вытекает заключение о постоянном тождестве прошедшего, настоящего и будущего в поступательном изменении смертных природ, то отсюда с очевидностью вытекает также и то заключение, что Сократ и в будущем всегда будет заниматься философией, что над ним всегда будет тяготеть обвинение за введение (культа) чужих богов и за растление юношества, что Анит и Мелит навсегда останутся его обвинителями и что судьи ареопага всегда будут осуждать его на смерть при помощи цикуты. Признание строго определенного порядка в круговращениях смертных (природ) равным образом должно привести и к тому заключению, что Фаларис[1] всегда будет тираном, что Александр Ферейский[2] всегда будет повторять все одни и те же жестокости в подражании Фаларису, у которого осужденные жертвы издавали

[1] Фаларис — агригентский тиран (565–549 гг. до Р. Х.), родом с острова Астипалеи близ Родоса, известный в истории своими жестокостями. Известен разсказ о медном быке, в котором Фаларис приказывал сжигать осужденных им людей.

[2] Александр, племянник Полифрона Ферейского (в Фессалии), убивший своего дядю и сделавшийся затем тираном в 369 году до Р. Х. Известен в истории феноменальными жестокостями в применении казней.

крики во внутренности быка. Если мы допустим такие выводы, то тогда я не знаю, как может сохраняться свобода выбора, как можем мы на разумных основаниях заслуживать похвалу и порицание за свои поступки. Если Цельс полагает, что «круговращение смертных (природ) от начала и до конца всегда пребывает одинаковым» и что поэтому «с необходимостью вещи всегда остаются одними и теми же в продолжение и прошедшего, и настоящего, и будущего (моментов бытия)», то тогда мы можем противопоставить Цельсу еще и такое заключение: из столь твердо установленного у него порядка в круговращении (вещей) вытекает, что и Моисей с иудейским народом всегда будет выходить из Египта и что Иисус опять всегда будет приходить в мир, дабы совершить все то, что Он совершил уже не однажды, но безконечное число раз в последовательной смене времен. И даже христиане при строго последовательных круговращениях опять будут такими же, и Цельс снова будет писать против них такую же книгу, которую он уже безчисленное число раз писал и раньше.

LXVIII. Цельс говорит: «Только поступательное движение смертных существ в ряду строго упорядоченных круговращений всегда с необходимостью остается одним и тем же и в прошедшем, и в настоящем, и в будущем». Но стоики в большинстве случаев склоняются к тому мнению, что не только в поступательном движении смертных (существ), но и в движении существ безсмертных, и даже самих богов, происходит то же самое. После уничтожения этого мира огнем — а это происходило безчисленное число раз и будет еще происходить безчисленное число раз — порядок всех вещей, по их мнению, был и будет оставаться одним и тем же от начала и до конца. Правда, стоики стараются смягчить несуразность этого своего учения. Они говорят, что с каждым круговращением опять появятся — только не знаю, каким именно образом, — люди, [причем] совершенно похожие на людей предшествующих времен. Так, например, хотя Сократ опять не явится, но придет некто такой, который будет совершенно похож на Сократа; он опять возьмет себе жену, которая совсем не будет отличаться от Ксантиппы; он будет обвинен людьми, которые во всем будут похожи на Анита и Мелита. Я, собственно, не могу понять, как это так: с одной стороны, мир

всегда остается одним и тем же, один человек ничем не отличается от другого, и в то же время — вещи сами по себе не одинаковы, но только похожи друг на друга. Впрочем, к обсуждению изречений, приводимых в данном случае Цельсом, и к разследованию взглядов стоиков нам лучше всего обратиться в другое более удобное время; теперь же совсем неблаговременно и безцельно останавливаться на этих вопросах долее, чем следует.

LXIX. После этого Цельс продолжает: «Также и все видимое (τὰ ὁρώμενα) человеку не дано (Богом), но все происходит и уничтожается для пользы вселенной, и изменяется одна вещь в другую вышеуказанным способом». Было бы совершенно излишне останавливаться и на опровержении этого положения, так как его мы опровергли уже раньше, насколько это было в наших силах. Ответили мы и на то положение (Цельса), которое заключает в себе мысли, что «добра и зла в смертных существах бывает ни больше и ни меньше». Что касается выражения, что «Богу нет никакой нужды исправлять вновь свои деяния», то мы и на эти слова Цельса уже дали свой ответ. Если Бог по отношению к миру предпринимает улучшения, если Он очищает его, например, при помощи потопа или огня, то делает это вовсе не как художник, работа которого заключает в себе недостатки и несовершенства, а исключительно с целью сдержать зло и не дать ему возможности дальнейшего распространения. Я держусь того убеждения, что зло совершенно уничтожается Богом в определенные периоды времени для пользы вселенной. Но после своего уничтожения оживает ли это зло опять или нет — это другой вопрос, который заслуживает особого изследования при другом (более удобном) случае. Всеми новыми улучшениями, которые Бог предпринимает, Он желает только исправить погрешности, приключившиеся с Его творениями, и опять привнести в них то, чего у них недостает. Хотя при устроении мира все вещи были организованы наилучшим и совершеннейшим образом, но Бог все равно должен был применить лекарственные средства к тем видам, которые оказались подверженными болезни нечестия, а вместе с этим — и ко всему миру, который в известной степени оказался как бы загрязненным через эту болезнь. И Бог, конечно, не может Сам по Себе ошибаться, и этого никогда с Ним не

случится — Он в каждый определенный момент производит то, что Ему надлежало производить в изменчивом и тленном мире. Подобно тому, как земледелец в различные времена года предпринимает разные земледельческие работы при обработке земли и растений, производимых землей, так, равным образом, поступает и Бог, Который весь миропорядок направляет так, что здесь выделяются как бы отдельные годы; но в каждый из этих годов Он делает то, что содействует благосостоянию всего мира. Только Бог один в состоянии наисовершеннейшим образом знать это благо и привести его к осуществлению.

LXX. Цельс по вопросу о зле приводит еще несколько таких выражений. «Если тебе, — говорит он, — что-нибудь и представляется злом, то отсюда еще не следует, что оно и на самом деле зло; тебе ведь неизвестно, что именно полезно тебе, или другому, или всем вообще». Эта речь заключает в себе, пожалуй, и некоторую здравую мысль, но в основе своей она исходит из представления, что природа зла не может быть признана безусловно вредной, так как для всей вселенной может быть благом то, что в каждом отдельном случае представляется злом. Кто-нибудь, услышав такие слова, может даже понять их в дурную сторону и в них найти основание к дурным поступкам, полагая, что его нечестие полезно или может оказаться полезным. Но такому человеку я скажу: Бог, правда, не стесняет свободы нашей воли, Он даже пользуется нечестием злых людей при распорядке вселенной, обращая на ее пользу поступки злых людей; тем не менее, должен быть предметом презрения всякий дурной человек, потому что он именно виновник нечестия и заслуживает порицания; хотя его действия и могут быть полезными для вселенной, но прочь от такой позорной пользы. Иначе, и про обвиненного в преступлениях, и осужденного на общественные работы, полезные для всех, пришлось бы сказать, что вот-де он делает нечто такое, что полезно для целого города; но ведь сам-то он обременен такой позорной работой, какую едва ли согласился бы производить всякий, хотя бы сколько-нибудь порядочный человек (κἂν μέτριον νοῦν ἐχόντων).

Вот почему и апостол Иисусов Павел поучает нас, что даже самые дурные люди — и те для блага вселенной могут оказаться

полезными, хотя сами по себе они и будут причислены к людям отверженным; но что люди, пекущиеся о добродетели, принесут несравненно большую пользу вселенной и потому в воздаяние за их заслуги будут помещены на преславнейшем месте. Он говорит: в большом доме есть сосуды не только золотые и серебряные, но и деревянные и глиняные; и одни в почетном, а другие в низком употреблении. Итак, кто будет чист от сего, тот будет сосудом в чести, освященным и благопотребным Владыке, годным на всякое доброе дело[1]. Эти замечания мне представлялось необходимым сделать, чтобы противопоставить их положению Цельса, который говорит: «Если тебе что-нибудь и кажется злом, то это еще не значит, что оно в действительности есть зло; ведь ты не знаешь, что полезно тебе или кому-либо другому».

LXXI. После этого Цельс делает предметом своих издевательств некоторые места Писания, не поняв, очевидно, смысла их выражений, в которых Богу приписываются до известной степени человеческие мысли и чувства, а также гневные выражения по адресу безбожников и угрозы, направленные против грешников. По поводу этих издевательств мы должны сказать следующее. Подобно тому как мы, разговаривая с малыми детьми, не обнаруживаем всю силу нашего красноречия, но свою речь приспособляем к их слабым познавательным силам, направляя свои слова и действия так, чтобы оказаться полезным в деле воспитания и наставления детей, сообразно их детскому возрасту, так, равным образом, и слово Божие, по-видимому, предусмотрительно приспособило Писания к степени понимания слушателей и соразмерило с пользой для них возвышенный характер повествований. О таком именно способе выражения истин, касающихся вопроса о Боге, в книге Второзакония мы читаем следующее: «*...Господь, Бог твой, носил тебя, как человек носит сына своего...*»[2] Итак, когда Писание выражается (о Боге) человекообразно, то оно имеет в виду пользу, могущую быть для людей от такого способа выражения. Для простого народа едва ли было бы полезно, если бы Бог стал направлять к нему Свои изречения способом, соответственным Его величию. Но кто на-

[1] 2 Тим. 2, 20–21.

[2] Втор. 1, 31; срвн. Деян. 13, 18.

мерен проникнуть в самую глубину (σαφηνείας) Божественных Писаний, тот найдет в них и так называемый духовный смысл (τὰ λεγόμενα πνευματικά), доступный для именующихся духовными (τοῖς ὀνομαζομένοις πνευματικοῖς); и если такой (духовный) человек сличит смысл изречений, обращенных к слабейшим людям (πρὸς τοὺς ἀσθενεστέρους), со смыслом истин, предназначенных для более просвященных и проницательных людей (τοῖς ἐντρεχεστέροις), то увидит, что оба эти смысла[1] часто заключаются в одном и том же месте для тех именно людей, которые бывают в состоянии постигнуть (тот и другой смысл).

LXXII. Итак, мы говорим о «гневе» Божием, но отнюдь не считаем его страстным чувством (πάθος). Это, скорее, более суровый образ действия, применяемый Богом в целях исправления людей, совершивших более или менее тяжкие преступления. А что действительно так называемый гнев (ὀργή) Божий и так называемая ярость (θυμός) Его являются воспитательными средствами (παιδεύει) — о каких именно говорит Писание — все это явствует из слов шестого псалма, где говорится: «*Господи! Не в ярости Твоей обличай меня, и не во гневе Твоем наказывай меня*»[2]. А также и из слов, приводимых у Иеремии: «*Наказывай меня, Господи, но по правде, не во гневе Твоем, чтобы не умалить меня*»[3]. И если кто прочтет вторую книгу Царств, то и там найдет, что гнев Божий побудил Давида исчислить народ[4]; а в первой книге Паралипоменон такое же действие приписывается диаволу[5]. После сличения только этих двух мест между собой, и то всякому будет ясно, в каком именно смысле нужно понимать слово *гнев*. Апостол Павел говорит, что все люди были сынами гнева (Божия), выражаясь буквально так: «*...и были по природе чадами гнева, как и прочие*»[6].

Гнев в Боге отнюдь не страстное чувство: его каждый человек навлекает на себя своими же грехами. Такое понимание вытекает

---

[1] То есть смысл буквальный и духовный.

[2] Пс. 6, 2, срвн. 37, 2.

[3] Иер. 10, 24.

[4] 2 Цар. 24, 1.

[5] 1 Пар. 21, 1.

[6] Еф. 2, 3.

из слов того же Павла, который говорит: «*Или пренебрегаешь богатство благости, кротости и долготерпения Божия, не разумея, что благость Божия ведет тебя к покаянию? Но, по упорству твоему и нераскаянному сердцу, ты сам себе собираешь гнев на день гнева и откровения праведнаго суда от Бога*»[1]. Каким же образом каждый может навлекать на себя гнев в *день гнева*, если под *гневом* нужно разуметь страсть? Как может страсть гнева служить воспитательным средством? И писание, дающее нам наставление — никогда не гневаться[2] и представляющее в псалме тридцать шестом такое повеление: «*Перестань гневаться, и оставь ярость...*»[3], и говорящее устами Павла: «*...вы отложите все: гнев, ярость, злобу, злоречие, сквернословие...*»[4], — конечно, Самому Богу не приписывало той страсти, от которой желает освободить нас. Слова Писания о гневе Божием несомненно нужно понимать в переносном смысле (τροπολογεῖσθαι). Это ясно из тех слов Писания, где Богу приписывается сон, от которого, желая как бы возбудить Бога, пророк выражается: «*Возстань, что спишь, Господи*»[5], и дальше: «*...как бы от сна, воспрянул Господь, как бы исполин, побежденный вином*»[6]. Если слово *сон*, таким образом, обозначает совсем не то, что нужно понимать под ним в обыденном смысле этого слова, то почему же и выражение *гнев* нельзя перетолковать подобным же образом?

Угрозы, далее, — это собственно обозначение тех наказаний, которые уготованы нечестивым людям. Подобным образом и по отношению к врачу, например, мы говорим в тех случаях, когда он обращается к своему больному с такими словами — вот я изрублю тебя, сожгу, если ты не будешь следовать моим предписаниям, если ты не будешь выполнять того-то и того-то и не будешь вести себя так-то и так-то. Вообще, мы не приписываем Богу никаких человеческих страстных порывов (πάθη), мы не имеем о Нем никаких нечестивых мнений; мы далеко не заблуждаемся, коль скоро все подобные места Писания подвергаем

[1] Рим. 2, 4–5.
[2] См. ниже IV, 73.
[3] Пс. 36, 8.
[4] Кол. 3, 8.
[5] Пс. 43, 24.
[6] Пс. 77, 65.

тщательному исследованию и путем сопоставления их между собой толкуем их указанным выше способом. И те лица, которые у нас премудро (συνετῶς) выполняют обязанности учителей слова (πρεσβεύουσι τοῦ λόγου), имеют в виду исключительно только то, как бы устранить, по возможности, простоту неведения (εὐηθεί-ας) у своих слушателей и сделать их разумными.

LXXIII. Совершенно не понимая слов Писания о «гневе Божием», Цельс дальше так выражается: «Не смешно ли то, что человек, разгневавшись на иудеев, всех их истребил от мала до велика и самый город их сжег, так что они после этого оказались уже не в силах противодействовать (ему), а всевышний Бог, как выражаются, с гневом и яростью, с угрозами посылает Сына Своего затем, чтобы Он все это выстрадал (в мире сем)». Итак, если иудеи, осмелившись по отношению к Иисусу поступить так жестоко, погибли все от мала до велика и самый город свой потеряли, то все эти страдания по отношению к ним были выражением того гнева, который они сами же на себя навлекли. Этот-то суд Божий, который снизошел на них по определению Божию, и именуется на отечественном языке евреев «гневом». Что же касается того, что «Сын Всевышнего Бога пострадал», то Он пострадал добровольно во имя спасения людей (βουληθεὶς ὑπερ τῆς τῶν ἀνθρώπων σωτηρίας), как это — насколько были в состоянии — мы показали уже выше[1].

Дальше Цельс продолжает: «Но, чтобы моя речь не ограничивалась одними только иудеями (что собственно и не входит в мои планы), но захватывала всю природу — как это я и обещал сделать, — я намерен несколько пояснить сказанное мной раньше». Всякий даже ограниченный человек, сознающий человеческие слабости, разве может читать эти слова Цельса без того, чтобы не прийти в негодование от того хвастовства, какое он обнаруживает своим желанием дать объяснение «обо всей природе во всей ее совокупности», — равным образом, не прийти в негодование и от того самохвальства, которое обнаруживается в самом уже заглавии его книги[2]? Мы, со своей стороны, постараемся рассмотреть, что же именно намерен сказать нам Цельс по вопросу

[1] См. выше I, 54, 55, 61; II, 23.

[2] То есть трактата «Истинное слово», против которого пишет Ориген.

«о своей природе в ее целом», каковы его «пояснения» в данном случае.

LXXIV. Далее Цельс очень много места отводит обвинению нас в том, что, по нашему учению, «Бог все создал для человека»; на основании естественной истории о животных, на фактах обнаружения ими признаков разумности он старается доказать, что «все создано столько же и для безсловесных животных, насколько и для людей — и для последних ничуть не в большей степени сравнительно с первыми». Цельс в данном случае представляется мне похожим на людей, которые под влиянием гнева в своих врагах порицают то, что они восхваляют в приложении к своим друзьям. Подобно тому, как этих людей ненависть делает слепыми, и они, под влиянием ненависти, даже сами не замечают того, что обвинения, возводимые ими на врагов, обращаются в то же время и на их друзей, подобно этому в своих доказательствах запутывается и Цельс. Он совсем не замечает, что его обвинения касаются также и философов стоической школы, которые решительно и не без оснований ставят человека и вообще всякую разумную природу выше «безсловесных животных» и, со своей стороны, утверждают то положение, что по преимуществу для разумной природы все создано Провидением[1]. Таким образом[2] выходит, что разумные существа, при всех предусмотренных высших качествах их природы, являются как бы детьми, а существа, лишенные разума и души, составляют как бы оболочку, которой объемлется дитя в утробе матери. Я же, со своей стороны, полагаю, что как в городах заботяіщиеся о торговых делах и о рынке считают своей обязанностью трудиться только для людей, хотя, вследствие изобилия в съестных припасах, перепадает в этом случае нечто и на долю собак и других безсловесных животных, — точно так же и Провидение по преимуществу имеет на своем попечении разумные существа, но так, что при этом и на долю безсловесных существ перепадает нечто из созданного для пользы людей. И подобно тому, как впал бы в ошибку всякий, полагающий, что рыночные префекты заботятся о людях не больше, чем о собаках, на том основании, что и собаки получают

[1] Срвн. Cicero de natura deorum I, II.

[2] По ходу мыслей у Цельса.

себе некоторую часть от переизбытка питательных продуктов, подобно этому — и едва ли не в большей степени даже — по вопросу о Провидении Божием в отношении к разумным существам впадают в нечестие Цельс и все разделяющие его мнения, коль скоро утверждают, что «все эти вещи в самом акте создания явились средством питания не исключительно только для людей, но в равной степени и для растений, деревьев, трав и колосьев.

LXXV. И замечательно, на первый план Цельс выдвигает мнение, что «гром, молния, дождь отнюдь не произведения Бога», — и в этом случае еще яснее становится на сторону эпикурейских взглядов. И только уже затем он продолжает: «Если даже и допустить, что Бог есть виновник всех этих вещей, все равно эти вещи служат средством питания людей не больше того, как они служат также и для растений, деревьев, трав и колосьев». Причем, как настоящий эпикуреец, он добавляет, что эти вещи являются произведением случая и не зависят от Провидения. Если же они при этом служат на пользу столько же для растений, деревьев, трав и колосьев, сколько и для нас, то отсюда ясно, что они не суть произведение вообще Провидения, а также и того Провидения, которое о нас заботится не в большей степени сравнительно с деревьями, травами и колосьями. Оба эти предположения явно безбожны; и было бы глупо, если бы мы стали возражать противнику, который нам ставит обвинение в безбожии и при этом сам приводит подобные положения. Из сказанного само собой ясно, кто же, собственно, является безбожником.

Он присоединяет затем еще такое замечание: «Хотя мы и утверждаем, что все эти вещи, то есть растения, деревья, травы и колосья, выросли для людей, но почему же тебе не сказать, что они выросли для людей ничуть не более, чем и для безсловесных животных?» Итак, пусть Цельс прямо так и говорит, что, по его мнению, все это столь великое разнообразие земных произрастаний отнюдь не есть дело Провидения, но что все разнообразные виды и качества (этих произрастаний) в своем происхождении обязаны известному сцеплению атомов, что только случайностью объясняет сходство между собой всех этих видов растений, деревьев и трав. Пусть Цельс открыто заявляет, что эти растения

не были вызваны к бытию каким-либо творческим и образующим Словом (λόγος τεχνικός), что они не обязаны своим бытием Разуму (ἀπὸ νοῦ), превышающему всякое изумление. Но мы, христиане, почитающие единого Бога как Творца этих вещей, воздаем Ему благодарность за то, что Он сотворил эти вещи, — за то, что Он уготовил нам столь прекрасное обиталище (ἑστίαν), а через нас также и животным, служащим нам. «*Ты произращаешь траву для скота, и зелень на пользу человека, чтобы произвести из земли пищу и вино, которое веселит сердце человека, и елей, от котораго блистает лице его, и хлеб, который укрепляет сердце человека*»[1]. И в том, что Бог даровал пищу даже самым диким животным, ничего нет удивительного. Эти неразумные существа, как выражались некоторые философы, созданы для того, чтобы разумные животные могли упражнять на них свои мыслительные способности. И один из наших мудрецов в одном месте так выражается: «Нельзя сказать «что это или для чего это?», ибо все создано для своего употребления; и нельзя сказать «что это и для чего это?», ибо все в свое время откроется».

LXXVI. Цельс, далее, желает ослабить силу и значение того положения, что растения земли были созданы прежде всего для нас и затем уже для диких животных. В данном случае к своим предшествующим словам он добавляет следующее замечание: «Мы, — говорит он, — добываем себе пищу с великой тягостью, с большим трудом и усилием, политым потом, а им (животным) без всяких посевов невозделанная земля доставляет все». Но Цельс не хочет понять, что Бог создал человека существом, нуждающимся (в труде), с целью дать ему возможность всюду упражнять свои познавательные силы и через это не оставлять его бездеятельным, чуждым таких знаний, которые приводят к искусствам; только этим путем для удовлетворения своих нужд человек и ставился лицом к лицу перед необходимостью производить технические изыскания, могущие служить средством к поддержанию его существования и для оборудования его одежды. Ибо для жалких людей, которые не имеют никакой склонности углубляться в Божественные тайны или отдаваться изучению

[1] Пс. 103, 14–15.

философии, было, во всяком случае, гораздо лучше оказаться в безпомощном состоянии и таким образом быть вынужденным обратить свой ум на изобретение искусств и ремесел, чем пользоваться всем в изобилии и через то оставить в небрежении способности своего разумного духа. Недостаток в необходимых жизненных средствах вызвал, собственно, и искусство земледелия, и искусство производить вино, и искусство насаждать сады, а равно и всю промышленность, направленную на обработку меди, к изобретению орудий, при помощи которых получается возможность доставать необходимые для жизни пищевые продукты. Недостатком одежды объясняется также и возникновение искусства тканья, обработки шерсти и пряденья, равно как и искусства строить дома — искусства, в котором разум человеческий постепенно дошел до знания архитектоники. Тому же самому недостатку в удобствах жизни мы обязаны возникновением и корабельного дела, и искусства управлять кораблями, благодаря чему явилась возможность произведения одних стран перевозить в другие, где этих произведений не имеется. Вообще, ввиду всех этих благ, кто не будет удивляться особой предусмотрительности Провидения в том отношении, что Оно сотворило разумные существа, по сравнению с неразумными животными, нуждающимися во всем. Неразумные животные всюду находят себе готовую пищу потому, собственно, что они лишены способности к искусствам. Вот почему сама природа одевает их: животные имеют или шерсть, или перья, или толстую кожу, или же чешую. Вот что мы должны были сказать в отповедь Цельсу в опровержение его слов: «Мы добываем себе пищу с великой тягостью, с большим трудом и усилием, обливаясь потом, а животным без всяких посевов, без обработки земля доставляет все (нужное)».

LXXVII. Как бы забывая о своем намерении направлять свои обвинения по адресу иудеев и христиан, Цельс приводит дальше стих из Еврипида, который говорит совсем о другом и противоречит его собственному взгляду; оспаривая его изо всех сил, он уделяет много труда и усилий, чтобы доказать в то же время его несправедливость. Он говорит: «Если ты противопоставишь мне изречение Еврипида о том, что

Солнце и ночь — служат смертным[1], —

то тогда я спрошу тебя: почему же именно нам, а не муравьям и мухам? И для них ночь служит временем покоя, а день — для того, чтобы быть зрячими и действовать». Отсюда ясно, что мысль о служении нам солнца и других светил небесных высказывалась не только некоторыми иудеями и христианами, но проводилась также философом на сцене[2], как его некоторые называют, — тем философом, который слушал уроки Анаксагора по натурфилософии. Когда этот философ говорит, что человеку должны служить все вещи этого мира, то он, собственно, называет часть вместо целого и под одним разумным существом предполагает все существа. Это у него ясно вытекает из слов:

И солнце, и ночь — и то и другое — служат смертным.

Очень может быть, что у Еврипида под солнцем разумеется день, поскольку день зависит от солнца, почему он дальше и поясняет, что вещи, находящиеся под луной, более всего нуждаются во дне и ночи и что прочие существа имеют в них[3] уже не такую нужду, как существа, находящиеся на земле. День и ночь, следовательно, имеют служебное значение для смертных: они созданы ради разумных существ. Если же муравьи и мухи работают только днем, а ночью отдыхают, если, таким образом, и для них служит на пользу то, что создано для людей, то тогда уже нельзя говорить, что только для муравьев и мух существуют день и ночь; нельзя тогда и думать, что Провидение при творении дня и ночи имело в виду что-нибудь иное, а не людей.

LXXVIII. Далее Цельс сам же себе возражает в том случае, когда говорит о людях в благоприятном для них смысле, а именно, что неразумные животные созданы для их пользы. «Если кто-нибудь, — говорит он, — скажет, что мы — цари животных,

---

[1] Eurip. Proniss. V, 546; срвн. выше IV, 30.

[2] Так называли Еврипида за его многочисленные нравоучительные изречения, которые сделали его любимцем всех моралистов. Еще Сократ за нравоучительные изречения ставил его выше всех поэтов древнегреческого мира.

[3] То есть во дне и ночи.

потому что мы охотимся за прочими живыми существами и употребляем их в пищу, то тогда мы зададим (такому человеку) такой вопрос: почему же не мы, скорее, родились для них, так как ведь и они охотятся за нами и пожирают нас? Правда, мы прибегаем против них к помощи сетей и оружия, а некоторые берут себе на помощь собак, когда идут на охоту за ними; но ведь и им сама природа в данном случае дала оружие, которым они без труда покоряют нас себе»[1]. Но и здесь ты можешь видеть, какое сильное вспомогательное средство дано нам (людям) в самом разуме (σύνεσις) и какое громадное преимущество этот последний имеет в сравнении с тем оружием, каким, по-видимому, владеют животные. Хотя по телесной организации и силам мы далеко уступаем животным, а по величине тела некоторые из них стоят неизмеримо выше нас, но силой нашего ума мы покоряем себе диких животных. На охоте мы одолеваем даже слонов, обладающих столь громадной силой; животных, способных сделаться ручными, мы приручаем к себе кротким (с ними) обращением, а против тех, которые не способны сделаться ручными или от приручения которых мы не можем извлечь никакой пользы для себя, мы ограждаем себя и ставим их вне возможности вредить нам — тем, что мы ловим их и заключаем в клетки, когда хотим; а если мясо таких животных годно для нашего питания, то мы убиваем их так же легко, как и домашних животных. Творец, следовательно, все уготовил на служение разумным существам и их естественным познавательным силам. Собаками, например, мы пользуемся ну хотя бы для того, чтобы они стерегли наши стада, а стадами быков, коз и прочих домашних животных — для того, чтобы быки обрабатывали землю, вьючные животные возили тяжести. Можно сказать, что и львы, и медведи, и леопарды, и кабаны, и прочие дикие животные даны нам для того, чтобы упражнять заложенные в нас зачатки (σπερμάτων) мужества (ἀνδρείας).

LXXIX. После этого Цельс обращает свое слово к тем, которые сознают свое превосходство перед неразумными животными. Он говорит: «По вашему утверждению, Бог одарил вас способностью ловить диких животных и извлекать из них пользу. Но

[1] Срвн. у Лукреция De rer. Nat. V; напротив, у Цицерона (De nat. deor. 2, 60) доказывается царственное положение человека в мире животных.

мы должны вам заметить, что по естественному ходу вещей прежде, чем стали строиться города и появились искусства, а вместе с ними и все эти сообщества, разного рода оружие и щиты, люди захватывались дикими зверями и пожирались ими, но, во всяком случае, не звери захватывались людьми». И здесь нужно обратить внимание на то, что большая разница, когда люди захватывают зверей и звери хищнически нападают на людей. Люди одерживают верх благодаря своему разуму, а звери, наоборот, только своим зверством и яростью могут одолевать людей, которые не пользуются своим разумом для того, чтобы защитить себя от нападений со стороны зверей. Что касается того положения (Цельса), что «прежде, чем стали строиться города и появились искусства и соединенные с ними сообщества», то мне думается, в данном случае Цельс сам забыл то, что сказал несколько ранее[1]. По его словам, «мир не может быть сотворенным и тленным, и только вещи, находящиеся на земле, подвергаются всем бедствиям от потопов и пожаров, хотя и не все разом испытывают их разрушительное влияние». Но защитники несотворенного мира, не имея возможности указать на его начало, естественно не могут определить также и время, когда же, собственно, не было городов и не изобретались искусства. Даже в том случае, если Цельс пожелает оказаться в согласии с нашими понятиями и предаст забвению свои же слова, сказанные раньше, — и тогда разве он в состоянии доказать, что вначале «люди захватывались и пожирались зверями, а не звери ловились людьми»? Коль скоро мир есть дело Провидения, коль скоро Бог управляет Вселенной, то было необходимо прародителей рода человеческого от начала же поставить под защиту высших существ; следовательно, в самом начале между Божественной природой и людьми установилась тесная связь (ἐπιμιξία). Еще Аскрейский поэт очевидно сознавал эту связь, почему и сказал:

Тогда был общий стол, и общее место покоя
Было у безсмертных богов и у смертных людей[2].

---

[1] Срвн. I, 19; IV, 11.

[2] Срвн. Гесиод, frag. 218 (Marckscheffel). — Гесиод назывался Аскрейским по месту рождения в селении Аскра в Беотии, у подошвы Геликона.

LXXX. И Божественные писания Моисея[1] повествуют нам, что первые люди слышали Божественный голос и Божественные глаголы[2] и многократно видели явления ангелов Божиих, приходивших к ним. И было вполне естественно, что человеческая природа в самом начале мира получала подкрепляющую ее помощь до тех пор, пока она вместе с развитием познавательных сил и преумножением всех прочих добродетелей, вместе с изобретением искусств не оказалась, наконец, в состоянии проводить самостоятельную и независимую жизнь и освободиться от постоянной помощи тех существ, которые по воле Божией некоторым удивительным образом предлагали людям свое служение через свои явления. Отсюда явствует сама собой лживость того утверждения, что будто бы «люди в самом начале захватывались дикими зверями и пожирались ими и что отнюдь не звери улавливались людьми».

Отсюда же вытекает со всей очевидностью ложность и того представления Цельса, которое выражается им в следующих словах: «Собственно, в данном случае Бог, скорее всего, людей подчинил зверям, (а не зверей людям)». Бог, конечно, не подчинял людей зверям; Он, напротив, устроил так, что люди силой своего ума и при помощи искусственных вспомогательных средств, измышленных ими против зверей, получили возможность держать их в своей власти. И без Божественной помощи люди, конечно, не получили бы возможности обрести себе спасение от зверей, одолевать их и стать их властелинами.

LXXXI. Этот благородный человек[3] не обращает внимания даже на то, что очень многие философы допускали бытие Провидения и создание всех вещей этим Провидением для разумных существ; он дошел даже до того, что разрушает, собственно, и те полезные учения, в которых христианство находится в полном согласии с философами; он не хочет видеть, какой большой вред причиняется благочестию его мнением, что человек перед очами Божиими, будто бы не имеет никакого преимущества сравнительно с муравьями или пчелами. Он говорит: «Если допустить,

[1] Ὁ θεῖος κατὰ Μωϋσέα λόγος.

[2] Θειοτέρας φωνῆς καὶ χρησμῶν (χρησμός — Божественные глаголы, то есть Откровение).

[3] ὁ γεννάδος — то есть Цельс, названный так здесь, конечно, в ироническом смысле.

что люди потому имеют преимущество перед неразумными животными, что они населяют города и пользуются всеми благами гражданского общежития, имеют у себя начальников и предводителей, то все это еще ничего не означает, ведь муравьи и пчелы имеют у себя то же самое. У пчел есть предводитель, за которым они следуют и которому подчиняются; есть у них и войны, и победы, и разграбление побежденных; они имеют и города, и городские предместья, и разделение труда; они применяют и наказания по отношению к ленивым и злым; трутней они изгоняют и бывают с ними безпощадны». Таким образом, от взора Цельса совершенно ускользнуло то различие, какое существует между явлениями, зависящими в своем происхождении от разумной силы и мыслительных способностей, и явлениями, которые от разума нисколько не зависят и определяются исключительно потребностями одного только внешнего инстинкта[1]. В основе этих последних явлений, во всяком случае, не лежит разум, которым управлялись бы действия (неразумных животных), такового разума они не имеют. Верховный (ὁ πρεσβύτατος) царь над всеми подчиненными Ему существами, Сын Божий, сотворил неразумную природу именно так, что она, поскольку является неразумной, может только служить тем существам, которые удостоились получения разума (λόγον).

Итак, у людей образовались города с многочисленными искусствами и установлениями законов: гражданское устройство, начальство и управление между людьми — именно все эти, в собственном смысле так называемые хорошие качества и действия, а также и такие, которые именуются так уже в несобственном смысле и служат только — по возможности — подражанием первых. Эти-то качества, собственно, и имели в виду лучшие из законодателей, когда вводили наилучшее гражданское устройство, властительство и управление. Из всех указанных установлений ничего подобного нельзя найти у неразумных животных, хотя Цельс и делает попытку все названия и учреждения, как то: город, гражданское устройство, начальство и управление — все эти

[1] Τῶν ἀπ' ἀλόγου φύσεως καὶ κατασκευῆς ψιλῆς γινομένων. Можно перевести и так: «...и явлениями, в основе которых лежит (явно) неразумная природа и одно только стремление к внешнему благоустроению».

учреждения, указывающие на разумность и деятельность, тесно связанную с разумностью, приурочить также к муравьям и пчелам. Но как раз в этом отношении ни муравьям, ни пчелам отнюдь не следует воздавать похвалы, потому что в их действиях нет обнаружения разумности. Но перед существом Божественным (τὴν θείαν φύσιν) следует проникнуться удивлением за то, что оно даже и неразумным животным даровало как бы некоторое подобие разумных сил — и это, быть может, затем, чтобы пристыдить людей, чтобы они, взирая на муравьев, делались более трудолюбивыми, становились более бдительными по отношению к полезным для них предметам, а взирая на пчел, научились бы повиноваться властям и принимать участие в заботах, столь необходимых для благосостояния городов.

LXXXII. А может быть, и некоторое подобие тех войн, которые ведут между собой пчелы, установлено в научение, с какой справедливостью и упорядоченностью следует вести войны, если только вообще их нужно вести людям. Что касается городов и предместий, то их даже и нет у пчел; есть только впадины и шестигранные ячейки, которыми пчелы занимаются поочередно, — и все это опять-таки на пользу людей, которые извлекают многоразличную пользу из меда, употребляя его как лекарство от телесных болезней и как здоровое питательное средство. И те поступки, которые обнаруживаются у пчел по отношению к трутням, отнюдь нельзя приравнивать к тем приговорам, которые в городах применяются к дурным и безполезным людям, а равно и к тем наказаниям, которым подвергаются подобные люди. Должно, напротив, — как я сказал уже[1] — удивляться Божеству в таких действиях (пчел). Часть хвалы нужно воздать и человеку, который, как бы содействуя Провидению, оказался в состоянии своим умом все постигнуть и все благоустроить (κοσμῆσαι), — привести в исполнение не только дела Божественного Провидения, но также и действия своего собственного провидения.

LXXXIII. Закончивши свою речь о пчелах, в которой Цельс изо всех сил старается унизить не только нас, христиан, но и всех

---

[1] См. выше IV, 81.

вообще людей — все наши города, гражданское устройство, начальство, управление, все наши войны в защиту отечества, — он переходит далее к восхвалению муравьев. И все это затем только, чтобы заботу людей о пропитании приравнять к образу действий муравьев, унизить предусмотрительность (людскую) на случай зимы как такое действие, которое будто бы не имеет никакого преимущества перед той заботливостью, какая есть, по его мнению, и у лишенных разумности муравьев. Но разве любой простой человек, неспособный по своей умственной неразвитости проникать в сущность всех вещей, благодаря именно Цельсу в значительной степени, не станет отклоняться от того, чтобы протянуть руку помощи людям, изнывающим под бременем жизни, и разделять с ними невзгоды, коль скоро Цельс говорит, что «муравьи помогают друг другу в ношении тягостей, когда замечают утомление у кого-нибудь из своих товарищей»? Всякий, кто не чувствует в себе какой-либо нужды в научном образовании (τῆς διὰ λόγου παιδεύσεως) и никогда не обращался к его содействию, тот, конечно, прямо скажет: так как мы ничуть не лучше муравьев, когда оказываем помощь людям, изнывающим под бременем переносимых ими тягот, то к чему тогда нам и делать все это? По отношению к муравьям — этим неразумным животным, по крайней мере, не возникает опасения, что они сделаются гордыми и высокомерными, если их действия и поступки станут приравнивать к поступкам людей. Но люди, которые благодаря присущему им разуму могут понять, как низко ценятся их сочувствие и любовь к ближнему (τὸ κοινωνικόν), через такие речи могут получить только вред, — и в этом случае вина будет всецело лежать на Цельсе. Ведь он сам не понимает того, как он намеренно отвращает своих читателей его книги от христианства, — как он даже из сердца нехристиан исторгает сочувствие к тем, которые несут на себя трудно преодолимые тяготы жизни. Хотя он и философ, которому следовало бы понимать обязанности каждого человека по отношению к своим ближним (τοῦ κοινωνικοῦ), но он наряду с христианством ниспровергает и все те добрые и прекрасные качества и свойства (τὰ χρήσιμα), которые обретаются во всяком человеке; тогда как ему следовало бы, наоборот, — насколько возможно — укреплять добрые задатки, одинаково присущие как христианам, так и нехристианам.

А по вопросу о том, что «муравьи от сохраняемых ими плодов отрывают ростки и не дают им расти с целью получать таким образом возможность питаться плодами целый год»[1], то причина таких поступков со стороны муравьев, нужно думать, заключается вовсе не в их разумности (λογισμὸν), а в той общей для всех матери-природе (παμμήτορα φύσιν)[2], которая и о неразумных существах печется столь заботливо, что даже самое ничтожное (существо) не оставляется ею без внимания и носит в себе следы разума, заложенного в природе (φέρον ἴχνος τοῦ ἀπὸ τῆς φύσεως λόγου). Если Цельс, нередко обнаруживающий склонность мыслить по-платоновски[3], вместе с тем старается показать, что все души одинаковы[4], и что, следовательно, души людей ничем не отличаются от душ муравьев и пчел[5], то он в данном случае говорит уже как человек, по мнению которого душа из небесной тверди (ἀπὸ τῶν ἁψίδων τοῦ οὐρανοῦ) спускается не в одно только человеческое тело, но и во все прочие (тела). Такому взгляду христиане не придают никакого вероятия; ведь они знают, что душа человеческая создана *по образу Божию*[6], а потому понимают, что существо, созданное по образу Божию, не в состоянии совершенно (πάντῃ) утратить свои характерные свойства (τοὺς χαρακτῆρας αὐτῆς) и принять другие, присущие неразумным животным и созданные — я даже не знаю — по какому именно образу.

LXXXIV. Цельс делает дальше такое замечание: «Умершим муравьям муравьи живые выделяют некоторое особое место, что и служит у них заменой фамильных памятников (πάτρια μνήματα)». На это мы должны сказать следующее: чем больше Цельс превозносит своими похвалами неразумных животных, тем больше — сам того не замечая — прославляет деятельность Слова, устроившего вселенную, и тем самым еще больше подчеркивает присутствие в людях особой энергии (ἐντρεχείαν), преумножающей через разумную силу (τῷ λόγῳ) те высшие дары, которыми на-

[1] Срвн. Plin. Nat. hist. XI, 30, 109; Plutarch, De sollert. anim. c. IX.
[2] Срвн. Климент Александрийский, «Педагог» II, 10, 85.
[3] Срвн. Платон, «Тимей», VIII.
[4] ὁμοειδῆ — одинаковы; собственно, одновидны, одной природы.
[5] Срвн. Платон «Федр», XXV–XXVI.
[6] Быт 1, 26–27.

делены от природы неразумные животные. И что я говорю: «неразумные животные», коль скоро, по мнению Цельса, животные отнюдь не являются неразумными существами, как их обычно все называют? Он держится того мнения, что муравьи не лишены разума, — держится именно он, который обязался говорить о всей вообще природе[1] и хвастливо обещал поведать истину в самом заглавии своей книги. Вот как Цельс изображает муравьев, разговаривающими между собой[2]. Он говорит: «Если муравьи встречаются друг с другом, то они ведут между собой разговоры; вот почему они и не сбиваются с пути. Они, следовательно, обладают всесторонней разумностью (λόγου συμπλήρωσις), имеют общие понятие обо всех известных истинах, владеют языком и определенными знаками для подходящих случаев». Но ведь когда говорят друг с другом, обычно прибегают к помощи голоса для выражения слов; при помощи голоса передаются часто даже совершенно случайные названия. И ужели такой разговор именно у муравьев все же не окажется, в конце концов, величайшей в мире шуткой?

LXXXV. К этим разсуждениям Цельс не постыдился добавить еще и такое положение, которое перед всем потомством обнаружит всю нелепость его учений. Он говорит: «Ну, а если бы кто-нибудь посмотрел с неба на землю, то мог ли бы он найти какое-либо основание для различения того, что делаем мы, от того, что делают муравьи и пчелы?» Да кто только посмотрит, по его выражению, «с высоты небес на землю и взглянет на дела и стремления людей и муравьев» и при этом обратит внимание, хотя бы только на тела людей и муравьев, то разве не заметит в первом случае присутствия разумного начала (τὸ λογικὸν ἡγεμονικόν), управляемого в своей деятельности разсудком (λογισμῷ κινούμενον), а во втором случае — присутствия одного только неразумного начала (τὸ ἄλογον ἡγεμονικόν), которое, имея в основании внешнее чувство и воображение[3], приводится в движение из-

[1] См. выше IV, 73.

[2] Срвн. Plin. Nat. hist. XI, 30, 110; Plutarch, De sollert. anim. c. XI.

[3] ὑπὸ ὁρμῆς καὶ φαντασίας ἀλόγως κινούμενον — чувственные впечатления (ὁρμή) и представления образов (φαντασία), как низшие способности познавательной деятельности животных, противополагаются высшим познавательным способностям человека, познающего вещи разсудком (λογισμῷ).

вестным естественным аппаратом и механизмом? Но будет полной несообразностью, если устремивший свои взоры с неба на землю пожелает со столь далекого пространства обратить внимание только на тела людей и муравьев и при этом не пожелает принять в соображение саму природу управляющего начала и источник стремлений, а именно — является ли этот источник разумным, или же неразумным. Коль скоро он уже усмотрел источник всех стремлений, то тогда само собой ясно, что он будет воспринимать также и различие, — насколько именно человек имеет преимущество не только перед муравьями, но и перед слонами. В самом деле, смотря с неба, он ничего, собственно, и не усмотрит в неразумных животных, как бы ни были при этом велики их тела, — он никакого иного начала и не может открыть в них, кроме одной разве только неразумности (ἀλογίαν), — если можно так выразиться; в разумных же существах он найдет разум, который люди имеют общий (κοινόν) с Божественными и небесными существами, а может быть даже и с Самим Богом Вседержителем. Вот почему о людях и выражаются в том смысле, что они сотворены *по образу Божию*[1], ибо *образ*[2] Бога-Вседержителя, есть Слово (ὁ λόγος) Его.

LXXXVI. После этого, как бы стараясь все более и более унизить род человеческий и низвести его до состояния безсловесных животных, как бы желая не опустить чего-либо такого, что известно замечательного о животных, он говорит, что и у неразумных животных есть также знание тайн магии; он предполагает, таким образом, и в этом отношении отнять у людей право на их исключительно почетное положение — право на преимущество перед неразумными животными. Он так выражается: «Уж если люди так гордятся своим магическим искусством, то в этом отношении они, во всяком случае, ничуть не превосходят мудростью змей и орлов. И эти последние знают много средств против ядов и болезней и даже знают целебные свойства некоторых камней, которыми и пользуются для врачевания своих детенышей. Если такие камни попадают людям, то последние воображают,

[1] Быт. 1, 26–27.
[2] Срвн. Кол. 1, 15; 2 Кор. 4, 4.

что сделали какое-то удивительное приобретение»[1]. И, во-первых, я не понимаю, как это Цельс назвал словом магия простое знакомство (ἐμπειρίαν) с некоторыми противоядиями, или — вернее — то естественное приобретение, которое представляется присущим животным; а ведь со словом магия соединяется обычно совершенно иное значение. Но, может быть, Цельс как эпикуреец желает вообще обезценить употребление искусства (магии) и признать его принадлежностью тех шарлатанов (γοήτων), которые пользуются им при своих заклинаниях (ἐν ἐπαγγελίᾳ). Допустим, что люди уж слишком много гордятся знанием подобных искусств — все равно, будут ли это шарлатаны или нет, но отсюда еще никак не следует, что в этом искусстве змеи несравненно мудрее и опытнее людей. Если они пользуются сеном, чтобы усилить свое зрение и сделать более удобоподвижным свое тело, то все это у них обуславливается естественными потребностями, а вовсе не творчеством разсудка (οὐκ ἐξ ἐπιλογισμοῦ) — это есть простой результат устройства их телесного организма (ἐκ κατασκευῆς). Но когда люди достигают такого знания, то они в этом случае не находятся — подобно змеям — в зависимости от одного только естественного расположения, но руководятся отчасти опытом, отчасти научением, а в иных случаях также силой своего творчества (ἐξ ἐπιλογισμοῦ) и знанием (κατ᾽ ἐπιστήμην). И если орлы, нашедши так называемый орлиный камень (τὸν λεγόμενον ἀετίτην λίθον), уносят его затем в свои гнезда, чтобы пользоваться им для лечения своих птенцов, то как же из этого следует, что они — как ты думаешь — являются мудрыми и даже более мудрыми, чем люди, которые опытом при помощи своего разсудка и после целого ряда умозаключений изобрели то средство, которое орлам дано в виде противоядия самой природой?[2]

LXXXVII. Допустим, что животным известны и другие врачебные средства, но следует ли отсюда, что не природа, а разум указал им эти средства? Если бы разум изобретал у них средства, то он изобрел бы тогда не одно только это именно указанное средство у змей, а может быть, еще и второе, и третье, потом

---

[1] Срвн. у Плутарха — De sollert. anim., XX.

[2] Срвн. у Плиния — Hist. nat. 10, 3; 30, 14; 36, 21.

еще иное и у орла, и так далее у прочих животных, словом, он изобрел бы их ровно столько же, сколько их существует у людей. Но коль скоро теперь каждое животное, в зависимости от свойств его природы, обладает только определенным врачебным средством, то отсюда ясно, что у животных нет ни мудрости, ни разума, но только естественное, дарованное (Божественным) Словом[1] расположение к таким вещам, которые предназначены служить средством к их благополучию (σωτηρίας ἕνεκεν). И если бы у меня была охота по данному вопросу вступить с Цельсом в более продолжительные пререкания, то я мог бы привести место из Притчей Соломона, где говорится: «*Вот четыре малых на земле; но они мудрее мудрых: муравьи — народ не сильный, но летом заготовляют пищу свою; горные мыши — народ слабый, но ставят домы свои на скале; у саранчи нет царя, но выступает вся она стройно; паук лапками цепляется, но бывает в царских чертогах*»[2]. Но если я привел эти слова, то вовсе не потому, что я их понимаю в буквальном смысле; напротив, согласно уже с самим заглавием книги, обозначенной именем Притчей, — я стараюсь отыскать, какой именно переносный (αἰνίγματα) смысл заключается в них. Ведь у мужей, толкующих Писания, существует обычай те места (Писаний), которые, кроме буквального смысла, заключающегося в них, скрывают в себе еще иной, таинственный смысл[3], распределять на многочисленные виды – к одному из них относятся и Притчи. Вот почему и наш Спаситель сказал, как написано в Евангелиях: «*Доселе Я говорил вам притчами; но наступает время, когда уже не буду говорить вам притчами...*»[4] Следовательно, не эти видимые муравьи суть мудрее мудрых, но те, которые подразумеваются в (прикровенной) форме притчей; то же нужно сказать и относительно прочих животных. Между тем, Цельс полагает, что «книги иудеев и христиан отличаются безусловной простотой и безыскусственностью (ἁπλούστατα καὶ ἰδιωτικὰ βίβλια)» и что поэтому «все, старающиеся толковать их иносказа-

[1] ὑπὸ τοῦ λόγου γεγενημένη. Слово, Божественный Разум разсматривается как источник и начало всякого бытия со всеми присущими ему качествами и свойствами.

[2] Притч. 30, 24–28.

[3] Срвн. выше IV, 38.

[4] Ин. 16, 25; ἐν παροιμίαις — собственно в притчах, в форме притчей.

тельно (τοὺς ἀλληγοροῦντας), допускают насилие по отношению к мысли их писателей». Итак, из сказанного, думаю, ясно, что возражения и обвинения, приведенные Цельсом против нас, не имеют никакого основания; его взгляд и утверждение, что «змеи и орлы будто бы мудрее людей», являются пустыми и ничтожными словами.

LXXXVIII. Цельс желает многими доказательствами обосновать еще и ту мысль, что представления, какие имеют люди о Божестве, ничуть не совершеннее тех, которыми обладают в этом отношении и прочие смертные существа, так что даже «некоторые безсловесные животные имеют знание о Боге». Но по этому вопросу самые глубокомысленные мужи всех стран как у греков, так и у прочих народов приходят к самым противоположным мнениям. Но вот собственные слова Цельса: «Если только придерживаться того мнения, что человек считает себя выше всех прочих живых существ на том основании, что он обладает способностью составлять представление о Божестве, то тогда мы позволим себе обратить внимание людей, придерживающихся такого мнения, на то, что многие из безсловесных животных имеют (одинаковое) право на присвоение себе такого преимущества. И это будет вполне естественно. В самом деле, что может быть божественнее предведения и прозрения в будущее? А всему этому люди как раз и научаются от животных и в особенности от птиц. И те именно люди, которые углубляются в показания (птиц и животных), собственно и оказываются прорицателями. Если же птицы и все прочие приспособленные к прорицаниям животные, которых Бог наделил этим даром, знаками дают нам наставления, то все это, по-видимому, и указывает на их связь с Богом, более тесную, и на их отношение к Нему, более близкое, так что и сами они оказываются поэтому наиболее мудрыми и боголюбезными. Ученые люди говорят, что животные ведут между собой даже разговоры и что эти разговоры по всем данным отличаются у них большею святостью, чем наши; ученые будто бы понимают эти (птичьи) разговоры и доказывают это на деле, а именно: когда они предсказывают, что птицы им открыли о своем намерении улететь туда-то и туда-то, сделать то-то и то-то, они и на самом деле осуществляют это (свое намерение), улетая именно туда и

совершая именно то, о чем они заранее предсказали (им)[1]. И кажется, нет ни одного существа, которое так свято и верно хранило бы клятву и питало бы столь великое благоговение перед Божественными вещами, как это можно сказать относительно слонов, — и все это потому, конечно, что слоны имеют знание о Боге»[2]. Нужно обратить внимание на то, как здесь Цельс старательно собирает мнения и представляет их как бы единогласными по таким вопросам, в решении которых философы не только у греков, но и у прочих народов, однако, далеко не оказываются между собой согласными; все эти философы, собственно, или сами выдумали, или научились от некоторых демонов тому, что касается птиц и прочих животных, от которых — как говорят — некоторые люди будто бы научились прорицаниям. И во-первых, ведутся еще споры о том, существует или нет самое искусство гадания по птицам или вообще искусство прорицания при помощи животных. Во-вторых, есть и такие (ученые), которые допускают, что по наблюдениям за птицами, правда, можно знать о будущем, но само наблюдение за птицами — вовсе не единственная причина, лежащая в основании прорицания. Некоторые утверждают, что известные демоны или боги, знающие будущее, сопутствуют животным в их движениях, что эти демоны руководят у птиц — их разнообразными полетами и различными звуками, которые испускаются ими, а у прочих животных — их движениями туда и сюда. Иные же опять думают, что сами души животных одарены высшей степенью божественности (θειοτέρας ψυχας) и соответственной этому способностью, что, конечно, совершенно невероятно.

LXXXIX. Но коль скоро Цельс в приведенных положениях имел намерение доказать ту мысль, что «безсловесные животные и мудрее, и божественнее людей», то он должен был бы, замечу я, предварительно и обстоятельно заняться обоснованием того положения, что само это искусство прорицания в действительно-

[1] Срвн. Филострата Vita Appol. IV, 3.

[2] О религиозном чувстве у слонов говорит и Цицерон (De nat. deor. I, 35, 97; VII, 44): «Слоны почитают богов, а люди сомневаются, есть ли боги!» — О верности клятвам у слонов особенно настойчиво говорит Плиний (Nat. hist. VIII, 1, 1–3; 5, 13), а также Плутарх (De sollert. anim. XVII). Цельс, несомненно, и имеет в виду взгляды указанных языческих ученых.

сти существует, затем в пользу этого положения представить твердые и неопровержимые доказательства, потом решительно опровергнуть и сами доводы людей, не допускающих подобного рода прорицаний, равным образом — с такой же решительностью, не допускающей возражений, опровергнуть и взгляды людей, утверждающих, что движениями животных, имеющими характер прорицаний, руководят демоны или боги и, наконец, уже — обосновать ту мысль, что «душа неразумных животных будто бы божественнее (души людей)». Если бы только он сделал и в данном случае показал бы себя (настоящим) философом, то и мы, конечно, через это получили бы основание обратиться к посильному для нас опровержению всех его предположений. И, прежде всего, мы обратились бы к опровержению той мысли, что «безсловесные животные будто бы мудрее людей»; мы затем показали бы всю лживость и того его взгляда, по которому животные представляются имеющими более глубокое религиозное понятие о Боге (ἐννοίας τοῦ θείου ἱερωτέρας) сравнительно с нами и по которому животным приписываются некоторые разговоры религиозного характера (ὁμιλίας πρὸς ἄλληλα ἱερας). И вот теперь этому самому (Цельсу), который ставит нам в вину то, что мы веруем во Вседержителя-Бога (τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ), мы должны (на слово) поверить в то, что души птиц имеют будто бы более чистые и ясные представления и понятия о Боге, чем мы — люди. Если же это так, то тогда, значит, птицы имеют более ясные представления о Боге, чем сам Цельс. И такой вывод по отношению к Цельсу в нас, конечно, не возбуждает удивления – так он настойчиво сам же унижает человека! Но вот что удивительно в приложении к Цельсу: у него птицы имеют более возвышенные религиозные представления — я уж не скажу — сравнительно с нами — христианами и даже иудеями, имеющими вместе с нами одни и те же Священные Писания, но, во всяком случае, более возвышенные сравнительно даже с теми, какие имеются у ученых богословов греческих. Ведь и эти (богословы) были люди! По Цельсу, таким образом, выходит, что птицы, знающие и возвещающие будущее, имеют более основательное и глубокое знание о Божестве, чем Ферекид, Пифагор, Сократ, Платон. И мы, следовательно, должны обратиться к птицам и их избрать себе

учителями. Коль скоро именно птицы — по мнению Цельса — учат нас о будущем при помощи гаданий (μαντικῶς), то, значит, они-то, собственно, и сообщают нам более ясное понятие о Божестве и освобождают нас от нашего неведения в данной области. Само собой понятно, что Цельс при таком мнении должен был поставить птиц выше людей и к птицам отправиться для учения, а вовсе не к кому-либо из греческих философов.

XC. Приведенным положениям (Цельса) нам надлежит противопоставить разве только очень немногое; нам можно ограничиться самыми беглыми замечаниями для того, чтобы показать, с какой неблагодарностью он расточает хулу (ψευδοδοξίαν) по адресу своего Создателя. Ведь и сам Цельс — *человек*, но *пребывая в чести* (быть человеком), он, однако, (в нее) *не проник* (своим) *разумом*[1]; вот почему он не только принизился до положения птиц и прочих безсловесных животных, которые — по его мнению — обладают способностью к прорицанию, но оказал им даже предпочтение ввиду того, что египтяне почитают безсловесных животных как богов; таким образом, он употребил со своей стороны все усилия к тому, чтобы, в конце концов, подчинить безсловесным животным и себя, и весь человеческий род, как имеющий сравнительно низшее и худшее знание о Божестве. Итак, предварительно нужно еще исследовать и разрешить вопрос, существует или нет искусство гадания при помощи птиц и прочих животных, в прорицательную силу которых он так верит. Ведь основания, говорящие за и против этой веры, конечно, не могут оставаться без внимания и соответствующего обсуждения.

А эти основания сводятся к тому, что, с одной стороны, в случае признания существования подобного искусства возникает опасение, как бы разумные существа вовсе не оставили прорицалища демонов и не обратились за советом исключительно к птицам, а с другой стороны, в противовес этому опасению, выступает строго засвидетельствованный факт, что многие, убежденные в прорицательной силе птиц, избавились от величайших опасностей. Мы пока согласимся, что на самом деле существует искусство — узнавать будущее по полету птиц, но, однако, с тем,

[1] См. Пс. 48, 13.

чтобы потом показать всем опутанным подобными мнениями, как велико превосходство человека перед неразумными животными, даже такими, которые обладают пророчественной силой вещания, — как неизмеримо высоко стоит человек перед животными. Итак, мы говорим: если животным присуща божественная сила знать наперед о будущем и притом присуща в такой большой степени, что они могут из своего переизбытка сообщать эту силу и людям, желающим узнать будущее, то тогда они, очевидно, должны были бы предугадать гораздо ранее то, что касается их самих, — знать то, чего им нужно впоследствии остерегаться, — улетать прочь от того места, где люди разставили для них силки и сети с целью поймать их, или улететь прочь оттуда, где стрелки на них наводят стрелы и на лету метят в них. И если бы орлы предвидели заранее те козни, которые замышляются против их птенцов змеями, которые подползают к ним и убивают их, если бы, с другой стороны, орлы заранее предвидели козни и со стороны людей, захватывающих птенцов отчасти для потехи, отчасти с целью извлечь из них какое-либо полезное и целебное средство, то тогда они, конечно, не держали бы своих птенцов там, где для них могла бы встретиться столь большая опасность. Вообще никогда ни одно животное не оказалось бы пойманным людьми, если бы только животные на самом деле были «божественнее и мудрее людей».

XCI. Но и вот что (нужно сказать): если бы прорицающие птицы и некоторые другие неразумные животные обладали божественной силой (θεἰαν φύσιν ἔχοντες), и божественным ведением, и знанием будущего, если бы они вели между собой разговор, как это утверждает Цельс, то они, во всяком случае, о таких вещах стали бы сообщать друг другу, и тогда птица, о которой разсказывает Гомер, не положила бы своих птенцов там, где они вместе с ней могли сделаться добычей дракона, и дракон, о котором говорит тот же поэт, не был бы схвачен орлом. О первой (то есть птице) мы читаем у славного Гомера в его творении[1] следующее:

[1] Илиада II, 308–321; срвн. Cicero, De divinit. II, 30, 63–64.

Показалось там великое чудо — дракон с кроваво-красными пятнами на спине:
Его сам Олимпиец на землю послал.
Подползши к алтарю, снизу вперед двинулся он.
Медленно на ветки взобрался — на высокий платан,
Коснулся и самой вершины его, где на самом верху
Было гнездо, а там маленькой птички восемь птенцов.
На высоких ветвях сидели они и безперых крыльев своих трепетаньем
Мать свою звали. Но напрасно писком мать они призывали.
Смертоносными зубами своими дракон их схватил и пожрал,
И самую мать, с жалобным криком трепавшую
Крылья свои, он схватил и в голодное чрево отправил.
И вдруг Кронос, внезапно явившись, в камень его обратил.
Мы же стояли с изумленьем на лицах,
И робость нас одолела, — мы больше тому удивлялись,
Зачем эта тварь — чудовище, о которой говорить невозможно, к святыне богов приползла.

О другом же (то есть драконе) говорится[1], что:

Вот птица явилась — лишь только стали пытаться они перелезть, —
Высокопарящий орел; он, острые когти вонзив в кровавую спину дракона
Великого, по воздуху его нес — налево от той стороны,
Где Трои враги разрушить вражьи стены пытались.
Но вот он, свирепый, назад свою пасть повернул;
Зубы вонзились в птичью высокую грудь.
Страдая от боли, расправила когти она, змею
На Троян пустила и по воздуху вдоль понеслась,
Пронзительный крик испуская. Трояне
Все трепетали, явления эти странные видя.
И верить они начинали, что этим несчастье им предвещает Зевес.

---

[1] Илиада XII, 200–209.

Итак, значит, только орел знал будущее, дракон же нет, хотя прорицатели и на этом звере также проверяют свои наблюдения. Как же это так? Если уж легко обнаруживается несообразность такого разграничения, то почему же не опровергнуть тогда и другое положение, приписывающее обоим (животным) вещательную силу? Ведь если бы дракон обладал силой пророческого провидения, то разве он не уберегся бы от того, что ему грозило от орла? И случаев подобного рода можно было бы отыскать и еще множество — таких случаев, которые подтверждают, что животные отнюдь не имеют в себе души, обладающей провещательной силой, но что они — как думает поэт и многие другие люди — посылаются самим Олимпийцем (Зевсом), чтобы видеть свет[1]. В известных случаях и Аполлон также пользуется ястребом в качестве вестника, почему ястреб и называется «быстроходным Аполлоновым посланником»[2].

XCII. По нашему же убеждению, в этом отношении существуют некоторые злые духи, относящиеся к разряду титанов или гигантов, если можно так выразиться, — духи, которые совершили преступление перед лицем истинного Бога и ангелов небесных, почему и были низвергнуты с неба и теперь влачат свое существование в более грубой оболочке телесной и в нечистотах земных[3]. Но так как они все же лишены качеств земного тела[4], то они могут иметь некоторое прозрение в будущее, и так как все их стремления и деятельность направлены к тому, чтобы возбуждать человеческий род к отпадению от истинного Бога, то они избирают местом своего пребывания тела животных, наиболее хищных, наиболее диких, наиболее зловредных, и устремляют их всюду, куда хотят и когда хотят, или же действуют на фантазию тех или иных животных и заставляют их летать и двигаться туда и сюда, — и все это затем, чтобы люди, ослепленные этой вещательной силой, какую они усматривают в неразумных животных, не искали Бога, Господа и Вседержителя, не заботились об истин-

[1] Илиада II, 309.

[2] Одиссея XV, 526.

[3] περὶ τὰ παχύτερα τῶν σωμάτων καὶ ἀκάθαρτα ἐπὶ γῆς καλινδούμενοι.

[4] ἅτε γυμνοὶ τῶν γηΐνων σωμάτων τυγχάνοντες — собственно, обнажены от земных тел. Таким образом, демонам приписывается телесность, но более тонкая, неземная, чуждая материальности.

ном богопоклонении, но все свои помышления приковывали к земле — к птицам, драконам, лисицам и волкам. Люди, опытные в подобного рода делах, имели еще такое наблюдение, что при помощи этих животных[1] получаются самые верные (ἐναργέστεραι) предсказания, — и это потому, что демоны над прирученными животными не имеют столько власти, сколько они имеют над теми (дикими животными), так как эти последние в отношении злобности имеют ближайшее сходство с демонами. Впрочем, эта злобность, которая обнаруживается в подобных животных, не есть зло в собственном смысле, а нечто только кажущееся — только подобие зла (οἱονει δὲ κακίαν οὖσαν).

XCIII. Если в чем особенно я проникаюсь удивлением перед личностью Моисея, так это именно в том отношении, что у него заслуживает особенного внимания та (часть его произведения), где он разсматривает различные породы животных. Оставляя совершенно в стороне вопрос о том, научился ли Моисей от Бога тому, что касается сродства демонов с каждым животным (из разряда указанных выше) и сходства их между собой в данном отношении или же он дошел до такого признания своей собственной мудростью, — я отмечу только то, что Моисей при классификации животных установил особый признак, по которому не следует ли считать нечистыми всех тех животных, которые у египтян и прочих народов почитаются провидящими, и наоборот — считать чистыми всех остальных животных вообще. К нечистым Моисей причисляет волка, лису, дракона, орла, ястреба и подобных им. И ты найдешь, что почти везде, не только в Законе[2], но также и у пророков[3], эти животные всегда представляются образом всего наихудшего и что в приложении к волку или лисице никогда не делается здесь указания на действия их в хорошую сторону. Вот почему мне думается: у известного класса демонов есть до некоторой степени определенная связь с каждым видом животных. И подобно тому, как между людьми есть некоторые такие, которые оказываются сильнее других, — конечно, я имею здесь в виду не нравственные качества, — так и некоторые демо-

[1] То есть самых хитрых, свирепых, о которых шла речь выше.

[2] Срвн. Лев. 11.

[3] Срвн. Ис. 11, 6; 65, 25; Иер. 5, 6; Иез. 13, 4; 22, 27; Пс. 62, 11.

ны подобным же образом в пределах отношений, по существу безразличных (ἐν μέσοις), могут быть сильнее иных демонов. Одни из демонов пользуются теми или иными зверями для того, чтобы вводить в заблуждение людей по воле того (демона), который в наших Писаниях именуется князем века сего[1]; другие же (демоны) при посредстве иного вида животных предвещают будущее. И обрати внимание, до каких размеров простирается нечистота демонов: некоторые из них пользуются даже услугами ласточки, чтобы обнаружить этим путем будущее! Поразмысли же теперь сам с собой, что лучше принять — то ли мнение, что Бог-Вседержитель и Его Сын возбуждают птиц и прочих животных к пророческим движениям, или же то мнение, по которому все эти действия приписываются демонам — этим злым и, как их называет Священное Писание (τὰ ἱερὰ ἡμῶν γράμματα), нечистым духам[2], которые, несмотря на присутствие людей, однако ж возбуждают не людей, а тех или иных животных.

XCIV. Если вообще «душа птиц должна быть божественной потому, что через нее возвещается будущее», то не должны ли мы тогда признать, что в том случае, когда предсказания исходят от людей, и душа оказывается божественной, собственно, у тех, из-за которых мы получаем предсказания? Будет поэтому божественной и та мельничиха у Гомера[3], которая о женихах (Пенелопы) говорила:

Наконец в последний раз они ужинать будут[4].

Она именно должна быть божественной, а отнюдь не Одиссей — этот друг гомеровской Афины, хотя собственно Одиссей воспринял и понял то предвещание, которое дано было божественной мельничихой, и сильно возрадовался, как говорит поэт:

Предсказанию рад был дивный Одиссей[5].

---

[1] Срвн. Ин. 12, 31; 14, 30; 16, 11; 2 Кор. 4, 4; Игнатий Богоносец, Послание к ефесянам XIX, 1.

[2] Срвн. Зах. 13, 2; Мф. 10, 1; 12, 43; Мк. 3, 11; Лк. 6, 18; Деян. 5, 16; 8, 7.

[3] Одиссея XX, 105.

[4] Одиссея IV, 685.

[5] Одиссея XX, 120; XVII, 117.

Обрати внимание еще на то, что если «птицы имеют божественную душу», если они могут воспринимать своими чувствами Божество или — как выражается Цельс — воспринимать «богов», то отсюда с необходимостью следует, что и мы — люди, – когда чихаем, то потому собственно чихаем, что в нас действует в данном случае какое-то божество, наделившее нашу душу провещательной силой. И такое убеждение подтверждается даже многими свидетелями. Вот почему и поэт говорит:

> Молящемуся он чихнул предсказанье[1].

По тому же самому и Пенелопа говорит:

> Иль ты не видишь, что сын мой на слова мои
> ответил чиханьем?[2]

XCV. Но истинный Бог (τὸ ἀληθς θεῖον) для предсказания будущего пользуется не безсловесными животными, даже не людьми, случайно подвернувшимися; Он избирает для этого святейшие и чистейшие души людей, которые и вдохновляет своим Божеством (ἅστινας θεοφορεῖ) и делает пророческими. И если поэтому в Законе Моисея обретается какое-либо изречение, возбуждающее удивление, то именно следующие слова, приведенные в Законе, должны быть отнесены (к разряду достопримечательных изречений): «Да не будет у вас ворожбы и гаданий»[3], и в другом месте: «Ибо народы сии, которых Господь Бог твой истребит от лица Своего, будут слушать гадателей и прорицателей, а тебе не то дал Господь Бог твой»[4]. Потом дальше он присоединяет: «Пророка из среды братий твоих воздвигнет тебе Господь Бог твой»[5]. И так как Бог желает именно через гадателя отвратить народ Свой от гадания, Он поэтому сделал так, чтобы дух в лице авгура сказал: «*Нет волшебства в Иакове и нет ворожбы в Израиле; в свое время скажут об Иакове и об Израиле — вот что* желает сотворить *Бог!*»[6] Зная же эти и подобные им места (Писаний), мы

[1] Одиссея XVII, 541.
[2] Одиссея XVII, 545.
[3] См. Лев. 19, 26.
[4] См. Втор. 18, 14, 12.
[5] См. Втор. 18, 15.
[6] Чис. 23, 23.

хотим повиноваться следующей заповеди, заключающей в себе таинственный (μυστικῶς) смысл и гласящей: «*Больше всего ... храни сердце твое...*»[1], дабы никакой демон не вошел в ум (τῷ ἡγεμονικῷ) наш или какой-либо вражий дух не направил наше воображение туда, куда это ему угодно. Мы, напротив, молимся, чтобы свет знания славы Божией возсиял в сердцах наших[2], чтобы Дух Божий вселился в наше воображение и образовал в нем образы Божественных предметов. «*Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии*»[3].

XCVI. Кроме того, нужно знать, что проведение будущего не является непременно в каждом отдельном случае чем-то божественным; само по себе оно не есть благо или зло и может выпадать на долю как злых, так и праведных (людей)[4]. И врачи, например, благодаря своему врачебному искусству, точно так же предузнают кое-что, хотя по своему нравственному строю (τὸ ἦθος) они и бывают даже злыми. Точно так же и кормчие на кораблях, хотя и бывают людьми порочными, но на основании долгого наблюдения и опыта знают те признаки, которые предвещают бурю и разные изменения в состоянии погоды. И никому не придет даже в голову — назвать их божественными существами, особенно если дело коснется того, что и их жизнь в нравственном отношении запятнана пороком. Ложью потому нужно считать следующее изречение Цельса, которым он вопрошает: «Кто может сказать, что есть нечто более божественное сравнительно с предвещанием и предсказанием будущего?» Ложью оказывается также и его следующее мнение, что будто бы «многие из животных присваивают себе право на обладание божественными мыслями». Ведь ни одно из безсловесных животных не имеет знания о Боге. Неправильным нужно признать затем и то положение (Цельса), по которому выходит, что «отношения, в каких стоят безсловесные животные к Богу, будто бы гораздо теснее и ближе (подобных же отношений людей)»; ибо даже наипроницатель-

[1] Притч. 4, 23.

[2] Срвн. 2 Кор. 4, 6.

[3] Рим. 8, 14.

[4] Καθ' αὑτὸ γὰρ μέσον ἐστὶ καὶ πῖπτον εἰς φαύλους καὶ ἀστείυς. Μέσον — среднее, безразличное действие в области нравственного миропорядка, приобретающее свою качественную определенность только в зависимости от действующего субъекта.

нейшие и ученейшие люди «куда как далеко стоят от этой связи и отношения к божеству», особенно если они к тому же обретаются в состоянии порочности (φαῦλοι). Только те, которые действительно мудры и почитают Бога с чистым сердцем (ἀψευδῶς εὐσεβεῖς), «находятся в теснейшем общении с Богом». Но к подобным лицам, по нашему учению, и относятся наши пророки и Моисей, к которому за необычайную чистоту, по свидетельству Писания, и было обращено такое (Божественное) слово: «*Моисей один пусть приблизится к Господу*, все же остальные да *не приближаются*»[1].

XCVII. Как безбожно, затем, утверждение этого человека, который ставит нам возражение в безбожии, но сам говорит, будто бы «неразумные животные не только мудрее и разумнее, но и более угодны Богу, чем люди». И кто не почувствует отвращения, слыша от него такие слова, что «драконы, лисицы, волки, орел, ястреб владеют любовью Божией в большей степени, чем это можно сказать про род человеческий»? Если все эти указанные животные находятся у Бога в большем благоговении, чем люди, то отсюда совершенно последовательно вытекает заключение, что они Богом возлюблены более, чем Сократ, Платон, Пифагор, Ферекид и другие богословствующие мужи, которых сам же Цельс несколько раньше превозносил до небес[2]. Здесь можно было бы противопоставить Цельсу одно из таких пожеланий: если эти животные Богу любезнее и приятнее, чем люди, то не можешь ли ты сам — я обращаю именно к тебе такое пожелание — разделить с ними их приятность Богу и сделаться подобным тем, которые в твоих глазах Богу более угодны, чем люди. Но пусть Цельс этого пожелания не принимает в дурную сторону. В самом деле, кто же не пожелает вполне уподобиться тем животным, о которых он убежденно говорит, что они Богу приятнее, чем прочие существа, так что и сам он, следовательно, может сделаться столько же боголюбезным, как и они?

Что же касается пожелания Цельса, чтобы «разговоры безсловесных животных считались более священными», чем наши (разговоры), то в данном случае он подобную историю обосновывает

[1] Исх. 24, 2.

[2] См. выше II, 20.

не на авторитете каких-либо простецов (τοῖς τυχοῦσιν), но на авторитете людей разумных. Люди же разумные собственно и являются в действительности добрыми, ибо никто из разумных не бывает злым. На этом основании Цельс выражается таким образом: «И люди разумные утверждают, что животные ведут между собой разговоры и что эти разговоры, по всем данным, отличаются у них большей святостью, чем наши; ученые будто бы понимают эти (птичьи) разговоры и доказывают это на деле, а именно: когда они предсказывают, что птицы им открыли о своем намерении улететь туда-то и туда-то, сделать то-то и то-то, они и на самом деле осуществляют это (свое намерение), улетая именно туда и совершая то, о чем заранее предсказали (им)». Но по правде сказать, ни один «разумный» человек никогда и не выставлял такого утверждения, ни один мудрец не говорил, что будто бы «существуют разговоры у безсловесных животных — более святые, чем у людей». Если мы поглубже вникнем в изыскания Цельса и обратим внимание на следствия, вытекающие из них, то будет ясно, что по ходу его мыслей «разговоры безсловесных животных окажутся святее» возвышенных диалогов Ферекида, Пифагора, Сократа, Платона и других философов. Но это будет мнение не только само по себе маловероятное, но и в высшей степени нелепое. Если мы даже допустим такую вероятность, что есть некоторые люди, понимающие нечленораздельные птичьи звуки и могущие определять по ним, куда птицы полетят и что именно они будут делать, то мы на это скажем, что в данном случае демоны обо всем этом сообщают людям при помощи известных знаков (συμβολικῶς) с целью ввести людей в заблуждение, отклонить их ум от неба и от Бога и приковать его еще глубже к земле.

XCVIII. Я, собственно, не понимаю, откуда Цельс узнал, что «слоны хранят верность клятве»[1], и что «они благоговейнее (πιστότεροι) относятся к божеству», чем мы, и что «они обладают знанием о Боге». Мы, правда, о природе и кротости этого животного знаем много, и притом удивительных разсказов, но о верности слонов клятве, признаюсь, я нигде ничего не читал. Если даже под кротостью и как бы доверчивым отношением слонов к

[1] Срвн. Плиний Nat. hist. VIII, 1, 3.

людям — благодаря которым они раз и навсегда попали под власть человека — мы вместе с Цельсом будем подразумевать соблюдаемую слонами верность клятве, то и тогда именно такое заключение (Цельса) будет ложным. Ведь, судя по разсказам, бывают, хотя и редко, но такие случаи, когда слоны, казавшиеся доселе ручными, начинали опять проявлять свою первоначальную дикость, так что устремлялись на людей и убивали их, почему как безполезные и сами обрекались на избиение.

И если Цельс, далее, в подтверждение своего положения[1], что «аисты», как он полагает, «гораздо благочестивее людей», приводит все разсказы, которые имеются в истории об этих птицах, как они любят своих родителей и приносят им корм, памятуя о полученных от них благах, то мы по этому поводу должны заметить, что аисты поступают так вовсе не из сознания долга и не вследствие будто бы присущей им разумности, но вследствие требования природы, которая настроила их так с особенной целью — дать через неразумных животных пример, при помощи которого люди могли бы научиться благодарности в отношении к своим родителям. Если бы Цельс обратил внимание, какая громадная разница существует между действиями, совершаемыми по требованию разума в последнем случае[2], и действиями, составляющими результат слепого влечения природы (ἀλόγως καὶ φυσικῶς) в первом случае[3], то он и не сказал бы, конечно, что «аисты благочестивее людей».

Поставив себе как бы в обязанность — охранять права неразумных животных в области благочестивых чувств и представлять соответствующие этому доказательства, Цельс, далее, упоминает еще об арабской птице — фениксе, говоря, что «она по истечении многих лет переселяется в Египет и несет сюда прах своего отца, заключенный в миртовый венок, и полагает его на том месте, где стоит храм Солнца»[4]. Об этом действительно су-

[1] Срвн. Плиний Nat. hist. X, 23, 63; Плутарх De sollert. anim. IV.

[2] То есть в приложении к людям.

[3] То есть у аистов.

[4] Срвн. Геродот II, 73; Плиний Nat. hist. X, 2, 3–5; Помпоний Mela III, 8, 83–84; Тацит Annal. VI, 28; Филострат Vita Apoll. III, 49. В патристической литературе легенда о фениксе точно так же приводится как образное выражение идеи воскресения мертвых. Срвн. у Климента Александрийского Ad Corinth. I, 25, 2.

ществует разсказ. Но если даже признать этот разсказ правдоподобным, то самый факт можно легко объяснить естественным путем. Может быть, Божественное Провидение, создав столь великое множество и столь большое разнообразие животных, желало показать то чрезвычайное разнообразие, какое господствует в мире и в его составных частях и которое распростирается также и на птиц. Оно, может быть, и вызвало к бытию это единственное (μονογενές) в своем роде животное собственно затем, чтобы дать повод людям удивляться не животным, но Тому, Кто их создал.

XCIX. Ко всем указанным положениям Цельс в заключение присоединяет еще следующие слова: «Итак, — говорит он, — все это создано не для людей, равно как и не для льва, или орла, или дельфина, но так, чтобы этот мир как произведение Божие представлял из себя целое (ὁλόκληρον) и совершенное (творение) во всех своих частях. На этом основании все вещи так распределены, чтобы относились не друг к другу в отдельности» — как будто это второстепенная цель, — «а ко всему бытию в его целом составе (τοῦ ὅλου). Бог, конечно, печется обо всем мире (τοῦ ὅλου), и Его Провидение никогда не оставляет (без попечения) этого мира; никогда он не бывает также хуже, и по истечении известного времени Бог не обращает его опять к Себе. Он ничуть не гневается из-за людей, равно как (не гневается) также и из-за обезьян и мышей. Он никогда не грозит прещениями по отношению к этим существам, из который каждое продолжает сохранять свое место, указанное ему (Богом)». Мы вкратце дадим на эти положения (Цельса) свой ответ. Я думаю, что и из предшествующих (моих) разсуждений с очевидностью вытекает заключение, что все вещи созданы для человека и вообще для всякого разумного существа. Ведь преимущественно для разумного животного явилось творение мира и сотворены все вещи. Конечно, Цельс будет настаивать на том, что они для человека созданы в той же малой степени, сколько и для льва, и прочих животных, о которых он упоминает, но мы, со своей стороны, должны сказать, что Бог эти вещи во всяком случае создал не для льва и не для орла, равно как и не для дельфина, но ради именно разумного животного и для того, чтобы «этот мир, составляющий произведение

Божие, был целым и совершенным во всех отношениях». С этим последним выражением (Цельса), конечно, соглашаемся и мы, так как оно прекрасно. И Бог имеет попечение не об одном только мире, взятом в его целом, как это думает Цельс, но и о каждом разумном существе без исключения (τὸ ὅλον παντὸς λογικοῦ), и о нем, во всяком случае, предпочтительнее, чем о всем мире (ἐξαιρέτως). И Провидение никогда не будет оставлять мира (τὸ ὅλον) без своего попечения; если даже, вследствие греховности разумного творения, некоторая часть этого мира и должна была сделаться худшей, то Он все равно заботится (οἰκονομεῖ) о том, чтобы совершить его [мира] очищение (καθάρσιον αὐτοῦ ποιεῖν) и, «по истечении известного времени, обратить мир к Себе». И Бог, конечно, не на обезьян и мышей источает Свой гнев, но на людей, которые преступили закон природы (τὰς φυσικὰς ἀφορμάς); на людей Он посылает (Свой) суд и мщение (κόλασιν), и им именно Он грозит через пророков и Спасителя, Которого послал для всего человеческого рода, дабы через угрозы могли обратиться (к Богу) внемлющие (этим угрозам), а небрегущие о слове покаяния потерпели достойное осуждение (δίκας κατ᾽ ἀξίαν), которое Бог по Своему мудрому совету и воле из желания блага для всякого человека должен был наложить на тех именно, которые нуждаются в столь трудном лечении и исправлении.

Но довольно: эта четвертая книга и без того уже приобрела чрезвычайно значительные размеры; благовременно закончить наше слово. Да поможет же нам Бог через Сына Его, Который есть Бог — Слово, и Мудрость, и Истина, и Правда[1], и все то, что о Нем возвещает постоянно в своем богословии Священное Писание, при помощи Слова Его, Которое нисходит в нашу душу и освящает ее, — начать также и пятую книгу и закончить ее счастливо и с пользой для слушателей.

[1] Ин. 1, 1; 14, 6.

Содержание

Ориген

О НАЧАЛАХ. ПРОТИВ ЦЕЛЬСА

ООО СПИФ «Библиополис»
190013, Санкт-Петербург, ул. Бронницкая, д. 17
Тел. (812) 710-18-90
www.bibliopolis.ru
e-mail: info@bibliopolis.ru

Редактор ***А. Чех***
Художественное оформление и верстка ***О. Марусова***
Корректор ***Н. Николаева***

Подписано в печать 25.10.2008.
Объем печ. л. 49,5.
Формат 60×90/16. Тираж 3000 экз.
Заказ № 12569.

Отпечатано по технологии CtP
в ОАО «Печатный двор» им. А. М. Горького
197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., д. 15